UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

I 7387

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
IMP. PAUL BRODARD.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-QUATRIÈME ANNÉE

LXVII

(JANVIER A JUIN 1909)

119944
29/12/11

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1909

B
2
R4
t.67

EXAMEN CRITIQUE DES SYSTÈMES CLASSIQUES

SUR LES

ORIGINES DE LA PENSÉE RELIGIEUSE[1]

Les religions même les plus grossières que nous fassent connaître l'histoire et l'ethnographie sont déjà d'une complexité qui s'accorde mal avec l'idée qu'on se fait couramment de la mentalité primitive. On y trouve, non seulement un système touffu de croyances et de rites, mais même une telle pluralité de principes différents, une telle richesse de notions essentielles qu'il a paru impossible d'y voir autre chose que le produit d'une assez longue évolution. On en a conclu que, pour découvrir la forme vraiment originelle de la vie religieuse, il était nécessaire de descendre par l'analyse au delà de ces religions observables, de les résoudre en leurs éléments communs et fondamentaux et de chercher si, parmi ces derniers, il n'y en aurait pas un dont les autres dépendent et sont dérivés.

Au problème ainsi posé deux solutions contraires ont été données.

Il n'existe, pour ainsi dire, pas de système religieux, ancien ou récent, où, sous des formes diverses, on ne rencontre côte à côte comme deux religions, qui, tout en étant étroitement unies, tout en se pénétrant même l'une l'autre, ne laissent pas cependant d'être distinctes. L'une s'adresse aux choses de la nature, soit aux grandes forces cosmiques comme les vents, les fleuves, les astres, le ciel, etc., soit aux objets de toute sorte qui peuplent la surface de la terre, plantes, animaux, rochers, etc.; on lui donne pour cette raison le le nom de *naturisme*. L'autre a pour objet les êtres spirituels, les

1. Extrait d'un livre en préparation sur *Les Formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse.*

esprits, âmes, génies, démons, divinités proprement dites, agents animés et conscients comme l'homme, mais qui se distinguent pourtant de lui par la nature des pouvoirs qui leur sont attribués et notamment par ce caractère particulier qu'ils n'affectent pas les sens de la même façon; normalement, ils ne sont pas perceptibles à des yeux humains. On appelle *animisme* cette religion des esprits. Or, pour expliquer la coexistence, pour ainsi dire universelle, de ces deux sortes de cultes, deux théories contradictoires ont été proposées. Pour les uns, l'animisme serait la religion primitive, dont le naturisme ne serait qu'une forme secondaire et dérivée. Pour les autres, au contraire, c'est le culte de la nature qui aurait été le point de départ de l'évolution religieuse; le culte des esprits n'en serait qu'un cas particulier.

Ces deux théories sont jusqu'à présent les seules par lesquelles on ait tenté d'expliquer rationnellement les origines de la pensée religieuse. Aussi le problème capital que se pose la science des religions se réduit-il le plus souvent à savoir laquelle de ces deux solutions il faut adopter ou s'il ne vaut pas mieux les combiner et suivant quelle proportion[1]. Même les savants qui n'admettent ni l'une ni l'autre de ces hypothèses sous leur forme systématique, ne laissent pas de garder telle ou telle des propositions sur lesquelles elles reposent[2]. Il y a donc là un certain nombre de notions toutes faites, d'apparentes évidences qui entravent la recherche et qu'il est nécessaire de soumettre à la critique avant d'aborder, par nous-même, l'étude des faits. On comprendra mieux qu'il est indispensable de tenter une voie nouvelle, quand on aura compris l'insuffisance des conceptions traditionnelles.

I

C'est Tylor qui a constitué dans ses traits essentiels la théorie animiste[3]. Spencer, qui l'a reprise ensuite, ne l'a pas reproduite, il

1. C'est le cas, par exemple, de Fustel de Coulanges qui accepte concurremment les deux conceptions (V. *Cité Antique*, L. II, ch. II, § 1er).

2. C'est ainsi que Jevons, tout en critiquant l'animisme tel que l'a exposé Tylor, accepte la théorie de ce dernier sur la genèse de l'idée d'âme, sur la tendance de l'homme à se représenter le monde à son image. Inversement, Usener, dans ses *Götternamen*, tout en rejetant certaines des hypothèses de Max Müller qui seront exposées plus loin, admet les principaux postulats du naturisme.

3. *La civilisation primitive*, ch. XI-XVIII.

est vrai, sans y introduire quelques modifications[1]. Mais, en somme, les questions se posent pour l'un comme pour l'autre dans les mêmes termes, et les solutions adoptées, sauf une, sont identiquement les mêmes. Nous pouvons donc réunir ces deux doctrines dans l'exposé qui va suivre, sauf à marquer, quand le moment en sera venu, l'endroit où elles divergent.

Pour être en droit de voir dans les croyances et les pratiques animistes la forme primitive de la vie religieuse, il faut satisfaire à un triple *desideratum* : 1° puisque, dans cette hypothèse, l'idée d'âme est la notion cardinale de la religion, il faut montrer comment elle s'est formée sans emprunter aucun de ses éléments à une religion antérieure; 2° il faut faire voir ensuite comment les âmes devinrent l'objet d'un culte et se transformèrent en esprits; 3° enfin, puisque le culte des esprits n'est le tout d'aucune religion, il reste à expliquer comment le culte de la nature est dérivé du premier.

L'idée d'âme aurait été suggérée à l'homme par le spectacle, mal compris, de la double vie qu'il mène normalement à l'état de veille, d'une part, pendant le sommeil, de l'autre. En effet, pour le sauvage[2], les représentations qu'il a pendant la veille et celles qu'il perçoit dans le rêve ont, dit-on, la même valeur : il objective les secondes comme les premières, c'est-à-dire qu'il y voit l'image d'objets extérieurs dont elles reproduisent plus ou moins exactement l'aspect. Quand donc il rêve qu'il a visité un pays éloigné, il croit s'y être réellement rendu. Mais il ne peut y être allé que s'il existe deux êtres en lui : l'un, son corps, qui est resté couché sur le sol et qu'il retrouve au réveil dans la même position; l'autre qui, pendant le même temps, s'est mû à travers l'espace. De même, si, pendant son sommeil, il voit venir à lui et lui parler un de ses compagnons qu'il sait retenu au loin, il en conclura que ce dernier, lui aussi, est composé de deux êtres, l'un qui dort à quelque distance et l'autre qui est venu se manifester par la voie du rêve. De ces expériences répétées se dégage peu à peu cette

1. V. *Principes de Sociologie*, Part. I et VI.

2. Nous employons ce mot parce que c'est celui dont se sert M. Tylor, et bien que nous sentions tout ce qu'il a de défectueux; il paraît impliquer, en effet, qu'il y a des hommes, qui méritent le nom d'hommes, avant qu'il n'y ait une civilisation. D'ailleurs, il n'y a pas de terme convenable pour rendre l'idée; celui de primitif, dont nous nous servons de préférence faute de mieux, est loin d'être satisfaisant.

idée qu'il existe en chacun de nous un double, un autre nous-même qui, dans des conditions déterminées, a le pouvoir de quitter l'organisme où il réside et de s'en aller pérégriner au loin.

Ce double reproduit naturellement tous les traits essentiels de l'être sensible qui lui sert d'enveloppe extérieure; mais, en même temps, il s'en distingue par plusieurs caractères. Il est plus mobile puisqu'il peut parcourir en un instant de vastes distances. Il est plus malléable, plus plastique; car, pour sortir du corps, il faut qu'il puisse passer par les orifices de l'organisme, le nez et la bouche notamment. On se le représente donc comme fait de matière sans doute, mais d'une matière beaucoup plus subtile et éthérée que toutes celles que nous connaissons empiriquement. Ce double, c'est l'âme. Et il n'est pas douteux, en effet, que, dans une multitude de sociétés, l'âme n'ait été conçue comme une image du corps; on croit même qu'elle en reproduit les déformations accidentelles, comme celles qui résultent des blessures ou des mutilations. L'Australien, après avoir tué son ennemi, lui coupe le pouce droit afin que son âme, privée par contre-coup de son pouce, ne puisse lancer le javelot et se venger. Mais, en même temps, tout en ressemblant au corps, elle a déjà quelque chose d'à demi spirituel. On dit « qu'elle est la partie la plus subtile et la plus aérienne du corps », « qu'elle n'a ni chair, ni os, ni nerfs », que, quand on veut la saisir, on ne sent rien, qu'elle est « comme un corps purifié [1] ».

D'ailleurs, autour de cette donnée fondamentale du rêve, d'autres faits d'expérience venaient tout naturellement se grouper qui inclinaient les esprits dans le même sens : c'est la syncope, l'apoplexie, la catalepsie, l'extase, en un mot tous les cas d'insensibilité temporaire. En effet, ils s'expliquent très bien dans l'hypothèse que le principe de la vie et du sentiment est susceptible de quitter momentanément le corps. Or, d'un autre côté, il était naturel que ce principe fût confondu avec le double, puisque l'absence du double pendant le sommeil a quotidiennement pour effet de suspendre la vie et la pensée. Ainsi ces observations diverses semblaient se contrôler mutuellement et confirmaient l'idée de la dualité constitutionnelle de l'homme [2].

1. Tylor, *op. cit.*, I, 529.
2. V. Spencer, *Principes de Sociologie*, I, p. 205 et suiv., et Tylor, *op. cit.*, I, 509, 517.

Mais l'âme n'est pas un esprit. Elle est attachée à un corps dont elle ne sort qu'exceptionnellement; et tant qu'elle n'est rien de plus, elle n'est l'objet d'aucun culte. L'esprit, au contraire, tout en ayant généralement pour résidence une chose déterminée, peut s'en éloigner à volonté et l'homme ne peut entrer en relations avec lui qu'en observant des précautions rituelles. L'âme ne pouvait donc devenir esprit qu'à condition de se transformer. La simple application des idées précédentes au fait de la mort produisit tout naturellement cette métamorphose. Pour une intelligence rudimentaire, en effet, la mort ne se distingue pas d'un long évanouissement ou d'un sommeil prolongé; elle en a tous les aspects. Il semble donc qu'elle consiste en une séparation de l'âme et du corps, analogue à celle qui se produit chaque nuit; seulement, comme, en pareil cas, on ne voit pas le corps se ranimer, on se fait à l'idée d'une séparation sans limite de temps assignable. Même une fois que le corps est détruit — et les rites funéraires ont en partie pour objet de hâter cette destruction — la séparation passe nécessairement pour définitive. Voilà donc des esprits détachés de tout organisme et lâchés en liberté à travers l'espace; et, leur nombre augmentant avec le temps, il se forme, tout autour de la population vivante, une population d'âmes. Ces âmes d'hommes ont des besoins et des passions d'hommes, et, comme elles restent voisines de leurs compagnons d'hier, elles ne peuvent manquer de se mêler à leur vie. Suivant donc les sentiments qu'elles ont pour eux, elles chercheront, croit-on, ou à les aider ou à leur nuire. Or leur nature en fait, suivant le cas, ou des auxiliaires précieux ou des adversaires redoutés. Elles peuvent, en effet, grâce à leur extrême fluidité pénétrer par les plus petites fissures du corps et y causer toute espèce de désordres, ou bien, au contraire, en rehausser la vitalité. Aussi prend-on l'habitude de leur attribuer tous les événements de la vie qui sortent un peu de l'ordinaire : et il n'en est guère dont elles ne puissent rendre compte. Elles constituent donc comme un arsenal de causes toujours disponibles et qui ne laissent jamais dans l'embarras l'esprit en quête d'explications. Un homme paraît inspiré; il parle avec véhémence; il est comme élevé au-dessus de lui-même et du niveau moyen des hommes. C'est qu'une âme bienfaisante est en lui et l'anime. Un autre est pris par une attaque, saisi par la folie. C'est qu'un esprit méchant s'est introduit

dans son corps et y a apporté le trouble. Il n'y a pas de maladie qui ne puisse être rapportée à quelque influence de ce genre. Ainsi le pouvoir des âmes grandit de tout ce qu'on leur attribue, si bien que l'homme finit par se trouver le prisonnier de ce monde imaginaire dont il est cependant l'auteur et le modèle. Il tombe sous la dépendance de ces forces spirituelles qu'il a créées de sa propre main et à sa propre image. Car si les âmes disposent à ce point de la santé et de la maladie, des biens et des maux, il est sage de se concilier leur bienveillance ou de les apaiser quand elles sont irritées : de là les offrandes, les sacrifices, les prières, en un mot tout l'appareil des observances religieuses [1].

Voilà l'âme transformée. De simple principe vital, animant un corps d'homme, elle est devenue un esprit, un génie, bon ou mauvais, une divinité même, selon l'importance des effets qui lui sont attribués. Mais puisque c'est la mort qui aurait opéré cette apothéose, c'est, en définitive, aux morts, aux âmes des ancêtres que se serait adressé le premier culte qu'ait connu l'humanité : les premiers rites auraient été des rites mortuaires; les premiers sacrifices auraient été des offrandes alimentaires destinées à satisfaire aux besoins des défunts; les premiers autels auraient été des tombeaux [2]. — Mais parce que ces esprits étaient d'origine humaine, ils ne s'intéressaient qu'à la vie des hommes et n'étaient censés agir que sur les événements humains. Il reste à expliquer comment d'autres esprits furent imaginés pour rendre compte des autres phénomènes de l'univers et comment, par suite, à côté du culte des ancêtres se constitua un culte de la nature.

Pour Tylor, cette extension de l'animisme serait due à la mentalité particulière du primitif qui, comme l'enfant, ne sait pas distinguer l'animé de l'inanimé. Parce que les premiers êtres dont l'enfant commence à se faire quelques idées sont des hommes, à savoir lui-même et ses proches, c'est sur le modèle de la nature humaine qu'il tend à se représenter toutes choses. Dans les jouets dont il se sert, dans les objets de toute sorte qui affectent ses sens, il voit des êtres vivants comme lui. Or le primitif pense comme un enfant. Par suite, il est, lui aussi, enclin à doter les choses,

1. Tylor, II, p. 143 et suiv.
2. Tylor, *op. cit.*, I, p. 326, 555.

même inanimées, d'une nature analogue à la sienne. Une fois donc que, pour les raisons exposées plus haut, il fut arrivé à cette idée que l'homme est un corps qu'anime un esprit, il devait nécessairement prêter aux corps bruts eux-mêmes une dualité du même genre et des âmes semblables à la sienne. Toutefois la sphère d'action des unes et des autres ne pouvait être la même. Des âmes d'hommes n'ont d'influence directe que sur le monde des hommes : elles ont pour l'organisme humain une sorte d'affinité élective, alors même que la mort leur a rendu la liberté. Au contraire, les âmes des choses résident avant tout dans les choses et sont regardées comme les causes productrices de tout ce qui s'y passe. Les premières rendent compte de la santé ou de la maladie, de l'adresse ou de la maladresse, etc.; par les secondes, on explique avant tout les phénomènes du monde physique, la marche des cours d'eau ou des astres, la germination des plantes, la prolifération des animaux, etc. C'est ainsi que la philosophie de l'homme qui est à la base du culte des ancêtres se compléta par une philosophie de la nature.

Vis-à-vis de ces esprits cosmiques l'homme se trouvait dans un état de dépendance encore plus évident que vis-à-vis des doubles errants de ses ancêtres. Car, avec ces derniers, il n'a qu'un commerce idéal et imaginaire, tandis qu'il dépend réellement des choses; pour vivre, il a besoin de leur concours; par suite, il croit avoir également besoin des esprits qui animent ces choses et qui en déterminent les manifestations diverses. Il implore donc leur assistance, il la sollicite par des offrandes, par des prières, etc., et la religion de l'homme s'achève dans une religion de la nature. Mais les émotions que les spectacles de l'univers pouvaient éveiller dans les consciences n'auraient été pour rien dans ce résultat; c'est tout simplement pour mieux comprendre le monde que l'imagination primitive aurait été amenée à le peupler d'êtres spirituels dont le monde lui-même et, par contre-coup, l'homme seraient ensuite devenus les sujets. D'autre part, comme ces esprits étaient préposés à des objets d'inégale importance, à des cantons de la nature inégalement étendus, on conçoit sans peine qu'ils se soient classés et gradués de façon à former un système hiérarchique allant des plus petits génies jusqu'aux grandes divinités.

Herbert Spencer objecte à cette manière d'expliquer le culte de

la nature que le postulat sur lequel elle repose est contredit par les faits. On admet, dit-il, que l'homme peu cultivé ne saisit pas les différences qui séparent l'animé de l'inanimé. Or, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, on voit grandir l'aptitude à faire cette distinction. Les animaux supérieurs ne confondent pas un objet qui se meut de lui-même avec ceux qui sont mus par des causes externes; quand ils doutent si un corps est vivant, ils attendent pour voir s'il se déplace de lui-même; et si les mouvements sont non seulement spontanés, mais encore ajustés à une fin, leur certitude est complète et ils agissent en conséquence. « Quand un chat s'amuse d'une souris qu'il a attrapée, s'il la voit demeurer longtemps immobile, il la touche du bout de sa griffe pour la faire courir. Évidemment le chat pense qu'un être vivant qu'on dérange cherchera à s'échapper[1] ». Or l'homme même primitif ne saurait avoir une intelligence inférieure à celle des animaux qui l'ont précédé dans l'évolution, ce ne peut donc être par manque de discernement qu'il est passé du culte originel des ancêtres au culte de la nature.

Suivant Spencer, qui, sur ce point, mais sur ce point seulement, s'écarte de Tylor, ce passage serait bien dû pourtant à une confusion, mais à une confusion d'une tout autre sorte. Ce serait, en majeure partie tout au moins, le résultat d'innombrables amphibologies. Dans un grand nombre de sociétés inférieures, c'est un usage très répandu de donner à chaque individu, soit au moment de sa naissance, soit plus tard, le nom d'un animal, d'une plante, d'un astre, d'un objet naturel quelconque. Mais, par suite de l'extrême imprécision de son langage, il est très difficile au primitif de distinguer une métaphore de la réalité. Il aurait donc vite perdu de vue que ces dénominations n'étaient que des figures, et, les prenant à la lettre, il aurait fini par croire qu'un ancêtre appelé *le Tigre* ou *le Lion* était réellement un tigre ou un lion. Par suite, le culte dont cet ancêtre était jusque-là l'objet se serait reporté sur l'animal avec lequel il était désormais confondu; et la même substitution s'opérant pour les plantes, pour les astres, pour tous les phénomènes naturels, la religion de la nature aurait pris la place de la vieille religion des morts[2]. Sans doute, à côté de cette confusion fonda-

1. *Principes de sociologie*, I.
2. *Ibid.*, I, chap. XXII et suiv.

mentale, Spencer en signale d'autres qui auraient, ici ou là, renforcé l'action de la première. Par exemple les animaux qui fréquentent les environs des tombes ou les maisons des hommes auraient été pris pour des âmes réincarnées et on les aurait adorés à ce titre[1]; ou bien la montagne dont la tradition faisait le lieu d'origine de la race aurait fini par être prise pour la souche même de cette race; on aurait cru que les hommes en étaient les descendants parce que les ancêtres passaient pour en être venus et on l'aurait, par suite, traitée elle-même en ancêtre[2]. Mais, de l'aveu de Spencer, ces causes accessoires n'auraient eu qu'une influence secondaire; ce qui aurait principalement déterminé l'institution du naturisme, c'est « l'interprétation littérale des noms métaphoriques[3] ».

Nous devions rapporter cette théorie afin que notre exposé de l'animisme fût complet; mais elle est trop inadéquate aux faits et, aujourd'hui, trop universellement abandonnée pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter davantage. Pour pouvoir expliquer par une illusion un fait aussi général que la religion de la nature, encore faudrait-il que l'illusion invoquée tînt elle-même à des causes d'une égale généralité. Or quand même des méprises comme celles dont Spencer rapporte quelques rares exemples pourraient expliquer, là où on les constate, la transformation du culte des ancêtres en culte de la nature, on ne voit pas pour quelle raison elles se seraient produites avec une sorte d'universalité. Aucun mécanisme physique ne les nécessitait. Sans doute, le mot, par son ambiguïté, pouvait incliner à l'équivoque; mais, d'un autre côté, tous les souvenirs personnels laissés par l'ancêtre dans la mémoire des hommes devaient s'opposer à la confusion. Pourquoi la tradition qui représentait l'ancêtre tel qu'il avait été, c'est-à-dire comme un homme ayant vécu une vie d'homme, aurait-elle partout cédé au prestige du mot. D'autre part, on devait avoir quelque mal à admettre que des hommes aient pu naître d'une montagne ou d'un astre, d'un animal ou d'une plante; une telle dérogation aux lois connues de la génération, telles que les révélait l'expérience de chaque jour, ne pouvait pas ne pas soulever de vives résistances. Ainsi, bien loin que l'erreur trouvât devant elle un chemin tout frayé, toute sorte de

1. *Principes de sociologie*, p. 447 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 504.
3. *Ibid.*, p. 478; cf. p. 528.

raison semblaient devoir en protéger les esprits et, par suite, on ne voit pas comment, en dépit de tant d'obstacles, elle aurait pu triompher aussi généralement.

II

Reste la théorie de Tylor dont l'autorité est toujours grande. Ses hypothèses sur le rêve, sur la genèse des idées d'âme et d'esprit sont encore classiques; il importe donc d'en éprouver la valeur.

Tout d'abord, on doit reconnaître que les théoriciens de l'animisme ont rendu un important service à la science des religions et même à l'histoire générale des idées, en soumettant la notion d'âme à l'analyse historique. Au lieu d'en faire, avec tant de philosophes, une donnée simple et immédiate de la conscience, ils y ont vu, beaucoup plus justement, un tout complexe, un produit de l'histoire et de la mythologie. Il n'est pas douteux, en effet, qu'elle ne soit chose essentiellement religieuse par sa nature, ses origines et ses fonctions. C'est de la religion que les philosophes l'ont reçue; aussi ne peut-on comprendre la forme sous laquelle elle se présente chez les penseurs de l'antiquité, si l'on ne tient pas compte des éléments mythiques qui ont servi à la former.

Mais si Tylor a eu le mérite de poser le problème, la solution qu'il en donne ne laisse pas de soulever de graves difficultés.

Tout d'abord, il y aurait des réserves à faire sur le principe même qui est à la base de cette théorie, à savoir sur l'identification trop complète de l'âme avec le double, c'est-à-dire avec un être entièrement distinct du corps et capable de vivre normalement une vie propre et autonome. En réalité, cette conception trop simple n'est pas celle du primitif; du moins, elle n'exprime qu'un aspect abstrait de l'idée qu'il se fait de l'âme. Pour lui, l'âme, tout en étant, sous de certains rapports, quelque chose de différent et d'indépendant du corps, se confond pourtant en partie avec ce dernier au point de ne pouvoir en être radicalement séparée : certains organes ou tissus en sont, non seulement le siège attitré, mais la forme extérieure et visible, la manifestation matérielle. Ils sont comme l'âme vue du dehors; aussi, même quand elle est censée sortir du corps, elle ne le quitte pas tout entière. La notion est donc beaucoup plus complexe que ne le suppose la doctrine

et, par suite, il est douteux que les expériences que l'on invoque suffisent à en rendre compte; car, à supposer qu'elles permettent de comprendre comment l'homme s'est cru double, elles ne sauraient expliquer comment cette dualité n'exclut pas, mais implique, au contraire, une unité profonde, une pénétration intime des deux êtres ainsi différenciés.

Mais admettons que l'idée d'âme soit réductible à l'idée de double et voyons comment se serait formée cette dernière. Elle aurait été suggérée à l'homme par l'expérience du rêve. Pour comprendre comment, son corps restant couché sur le sol, il a pu voir pendant son sommeil des lieux plus ou moins distants, il aurait été amené à se concevoir comme formé de deux êtres : son corps d'une part, et, de l'autre, un second soi, capable de quitter l'organisme dans lequel il habite et de parcourir l'espace. Mais d'abord, pour que cette hypothèse d'un double ait pu s'imposer aux hommes avec une sorte de nécessité, il eût fallu qu'elle fût la seule possible ou, tout au moins, la plus économique. Or, en fait, il en est de plus simples dont l'idée, semble-t-il, devait se présenter tout aussi naturellement aux esprits. Pourquoi, par exemple, le dormeur n'aurait-il pas imaginé que, pendant son sommeil, il était capable de voir à distance? Pour s'attribuer un tel pouvoir, il fallait de moindres frais d'imagination que pour construire cette idée, si complexe, d'un double, fait d'une substance éthérée, à demi invisible, et dont l'expérience directe n'offrait aucun exemple.

En tout cas, à supposer que certains rêves appelaient assez naturellement l'explication animiste, il en est certainement beaucoup d'autres qui y étaient absolument réfractaires. Bien souvent, nos rêves se rapportent à des événements passés; nous revoyons ce que nous avons vu ou fait à l'état de veille hier, avant-hier, pendant notre jeunesse, etc.; et ces sortes de rêves sont fréquents et tiennent une place assez considérable dans notre vie nocturne. Or il est impossible de comprendre comment la notion du double pouvait en rendre compte. Si le double peut se transporter d'un point à l'autre de l'espace, on ne voit pas comment il lui serait possible de remonter le cours du temps. Comment l'homme, si rudimentaire que soit son intelligence, peut-il croire, une fois réveillé, qu'il vient d'assister réellement ou de prendre part à des événements qu'il sait s'être passés autrefois? Comment peut-il

imaginer qu'il a vécu pendant son sommeil une vie qu'il sait écoulée depuis longtemps? Il était beaucoup plus naturel qu'il vît dans ces images renouvelées ce qu'elles sont réellement, à savoir des souvenirs, comme il en a pendant le jour, mais d'une particulière intensité.

D'un autre côté, dans les scènes dont nous sommes les acteurs et les témoins tandis que nous dormons, il arrive sans cesse que quelqu'un de nos contemporains tient quelque rôle en même temps que nous nous croyons le voir et l'entendre là où nous nous voyons nous-même. D'après l'animisme, le primitif expliquerait ces faits en imaginant que son double a été visité ou rencontré par le double de tel ou tel de ses compagnons. Mais il suffira qu'éveillé il les interroge pour constater que leur expérience ne coïncide pas avec la sienne. Pendant le même temps, eux aussi ont eu des rêves, mais tout différents. Ils ne se sont pas vus participant à la même scène; ils croient avoir visité de tout autres lieux. Et comme, en pareil cas, de telles contradictions doivent être la règle, comment n'amèneraient-elles pas l'esprit à se dire qu'il y a eu vraisemblablement erreur, qu'il a imaginé, qu'il a cru voir? Car enfin il y a quelque simplisme dans l'aveugle crédulité qu'on prête au primitif. Il s'en faut qu'il objective nécessairement toutes ses sensations. Il n'est pas sans s'apercevoir que, même à l'état de veille, ses sens le trompent quelquefois. Pourquoi les croirait-il plus infaillibles la nuit que le jour? Bien des raisons s'opposeraient donc à ce qu'il prît trop aisément ses rêves pour des réalités et à ce qu'il les interprêtât par un dédoublement de son être.

Mais de plus, alors même que tout rêve s'expliquerait bien par l'hypothèse du double et ne pourrait même s'expliquer autrement, il resterait à dire pourquoi l'homme a cherché à en donner une explication. Sans doute, le rêve constitue la matière d'un problème possible. Mais nous passons sans cesse à côté de problèmes que nous ne nous posons pas, que nous ne soupçonnons même pas tant que quelque circonstance ne nous a pas fait sentir la nécessité de nous les poser. Même quand le goût de la pure spéculation est éveillé, il s'en faut que la réflexion soulève toutes les questions auxquelles elle pourrait s'appliquer; celles-là seules l'attirent qui présentent un intérêt tout particulier. Surtout quand il s'agit de faits qui se reproduisent toujours de la même manière, l'accoutumance endort

aisément la curiosité et nous ne songeons même plus à nous interroger. Pour secouer cette torpeur, il faut que des exigences pratiques ou, tout au moins, un intérêt théorique très pressant viennent stimuler notre attention et la tourner de ce côté. Voilà comment, à chaque moment de l'histoire, il y a tant de choses que nous renonçons à comprendre, sans même avoir conscience de notre renoncement. Jusqu'à des temps peu éloignés, les hommes ont cru que le soleil n'avait que quelques pieds de diamètre. Il y avait quelque chose d'incompréhensible à ce qu'un disque lumineux d'un aussi faible diamètre pût suffire à éclairer la terre : et cependant, des siècles se sont écoulés avant que l'humanité ait pensé à résoudre cette antinomie. L'hérédité est un fait connu depuis longtemps; c'est tout récemment qu'on a essayé d'en faire la théorie. Cette paresse intellectuelle est nécessairement à son maximum chez le primitif. Cet être débile, qui a tant de mal à disputer sa vie contre toutes les forces qui l'assaillent, n'a pas de quoi faire du luxe en matière de spéculation et de théorie. Il ne doit réfléchir que quand il y est incité. Or il est malaisé d'apercevoir ce qui peut l'avoir amené à faire du rêve le thème de ses méditations. Qu'est-ce que le rêve dans notre vie? Combien il y tient peu de place, surtout à cause des très vagues impressions qu'il laisse dans la mémoire, de la rapidité même avec laquelle il s'efface du souvenir, et comme il est surprenant, par suite, que le malheureux Australien ait dépensé tant d'efforts à en faire la théorie! Des deux existences qu'il mène successivement, l'existence diurne et l'existence nocturne, c'est la première qui devait l'intéresser au plus haut point. N'est-il pas étrange que la seconde ait assez captivé son attention pour qu'il en fît la base de tout un système d'idées compliquées, et d'idées appelées à avoir sur sa pensée et sa conduite une telle influence?

L'objection apparaîtra plus forte encore s'il est vrai, comme le disent les psychologues, que l'homme rêve d'autant moins qu'il est moins civilisé. « Un paysan, écrit M. Ribot, borné aux mêmes occupations et à la même routine, en général ne rêve pas. J'en connais plusieurs qui considèrent le rêve comme un accident rare dans leur existence[1]. » Or le paysan d'aujourd'hui est un cérébral

1. *Les Maladies de la personnalité*, p. 11 (F. Alcan).

à côté du sauvage. Il y a donc lieu de croire que la vie intellectuelle de ses nuits se réduit, en général, à peu de chose, quoique Spencer ait soutenu le contraire, mais sans donner de preuves à l'appui de son dire [1]. Si donc le rêve est, le plus souvent, un événement secondaire dans la vie du sauvage, comment un fait aussi insignifiant aurait-il pu être le point de départ de sa spéculation religieuse.

Tout tend donc à prouver que la théorie animiste de l'âme, malgré le crédit dont elle jouit encore, doit être revisée. Sans doute, il arrive que le primitif, pour s'expliquer ses rêves, ou, tout au moins, certains d'entre eux, invoque lui-même l'hypothèse du double. Mais ce fait incontestable ne prouve aucunement que le rêve ait effectivement fourni les matériaux avec lesquels l'idée d'âme fut construite; car elle peut très bien n'avoir été utilisée ainsi qu'une fois constituée, et n'avoir été appliquée qu'après coup aux phénomènes du rêve, de l'extase et de la possession, sans en être dérivé. Il est très fréquent qu'une idée, une fois formée, soit ensuite employée à coordonner ou à éclairer, d'une lumière parfois plus apparente que réelle, des faits avec lesquels elle était primitivement sans rapport et qui n'avaient rien de ce qu'il fallait pour la suggérer. Aujourd'hui on prouve couramment Dieu et l'immortalité de l'âme en faisant voir que ces deux croyances sont logiquement impliquées dans les principes de la conscience morale; en réalité, elles ont une tout autre origine et expriment tout autre chose. L'histoire de la pensée religieuse pourrait nous fournir de nombreux exemples de ces justifications rétrospectives qui ne peuvent rien nous apprendre sur la manière dont se sont constituées les idées ni sur les éléments dont elles sont réellement composées.

Il est probable, d'ailleurs, que le primitif n'explique pas tous ses rêves de cette manière. Dans nos sociétés européennes, les gens, nombreux encore, pour qui le sommeil est une sorte d'état magico-religieux dans lequel l'esprit, comme allégé partiellement du corps, a une acuité de vision dont il ne jouit pas pendant la veille, ne vont pas cependant jusqu'à considérer tous leurs rêves comme autant d'intuitions mystiques : tout au contraire, ils ne voient, avec tout le monde, dans la plupart de leurs songes que des états profanes, de

1. *Principes de sociologie*, I, p. 193.

vains jeux d'images, de simples illusions. On peut penser que le primitif, toujours, fait des distinctions analogues. Codrington nous dit formellement des Mélanésiens qu'ils n'attribuent pas à des migrations d'âmes tous leurs rêves indistinctement, mais ceux-là seuls qui frappent vivement les imaginations [1]; il faut, sans doute, entendre par là ceux où le dormeur se croit en rapport avec des êtres religieux, génies bienfaisants ou malins, âmes des trépassés, etc. En fait tous les rêves que Howitt nous rapporte à titre d'exemples [2] pour montrer comment l'Australien attribue à l'âme le pouvoir de quitter le corps, tous, sans exception, présentent ce caractère : tous sont des formes de commerce avec le monde des esprits, soit que le rêveur se voie transporté dans le pays des morts ou qu'il croie s'entretenir avec quelque parent défunt. Ces rêves, très particuliers mais fréquents [3], ont donc été vraisemblablement le noyau autour duquel s'est formée la théorie. C'est pour en rendre compte que l'homme a imaginé ces promenades d'âmes à travers l'espace. Ils appelaient d'eux-mêmes cette explication, qu'aucun fait d'expérience ne pouvait ensuite infirmer, puisqu'ils étaient, par hypothèse, en dehors des conditions de l'expérience. Seulement ils n'étaient possibles que là où l'on avait déjà l'idée d'esprits, d'âmes, de pays des morts, etc., c'est-à-dire là où l'évolution religieuse était relativement avancée. Bien loin donc qu'ils aient pu fournir à la religion la notion fondamentale qui en serait la base, ils supposent tout un système religieux, préalablement constitué, et dont ils sont solidaires.

1. *The Melanesians*, p. 249-250.
2. *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 434-442.
3. Les nègres de la Guinée méridionale, dit Tylor, ont « pendant leur sommeil presque autant de rapports avec les morts qu'ils en ont pendant la veille avec les vivants ». (*Civilisation primitive*, I, p. 515.) Le même auteur cite à propos de ces mêmes peuples cette remarque d'un observateur : « Ils regardent *tous leurs rêves* comme des visites des esprits de leurs amis décédés ». (*Ibid.*, p. 514.) L'expression est évidemment exagérée; il y a bien des rêves qui ne peuvent s'interpréter ainsi. Mais c'est une preuve de plus de la fréquence des songes mystiques chez les primitifs et de la part prépondérante qu'ils ont eue dans l'élaboration de la théorie qui explique le rêve par des exodes de l'âme. C'est également ce que tend à confirmer l'étymologie que Strehlow propose du mot Arunta *altjirerama* qui signifie rêver. Il serait composé de *Altjira*, que Strehlow traduit par dieu, et de *rama*, qui veut dire voir. C'est le moment et l'état où l'on est en rapports directs avec les dieux. (*Die Aranda und Lotritja-Stämme*, I, p. 2.)

III

Mais arrivons à ce qui constitue le cœur même de la doctrine.

D'où que vienne l'idée d'un double, elle ne suffit pas, de l'aveu des animistes, à expliquer comment s'est formé ce culte des ancêtres dont on veut faire le type initial de toutes les religions. Pour que le double devienne l'objet d'un culte, il faut qu'il soit autre chose qu'une simple réplique de l'individu; il faut qu'il acquière un caractère qu'il n'a pas tant que le corps est vivant; il faut qu'il soit divinisé à quelque degré. C'est la mort, dit-on, qui ferait cette espèce d'apothéose. Mais d'où pourrait lui venir la vertu qu'on lui prête? Admettons que les analogies qu'il peut y avoir entre le sommeil et la mort aient suffi pour amener l'homme à penser que l'âme du mort survit à son corps (et il y aurait bien des réserves à faire sur ce point), pourquoi cette âme, par cela seul qu'elle est désormais détachée de l'organisme qu'elle animait, changerait-elle à ce point de nature? Si, de son vivant, elle n'était qu'une chose profane, un principe vital ambulant auquel n'était dû aucun devoir religieux, comment deviendrait-elle tout d'un coup une chose sacrée, objet d'un culte? Elle est toujours faite de la même substance; la mort ne lui a rien ajouté d'essentiel. Tout ce qu'il y a de nouveau, c'est qu'elle peut faire maintenant, le jour comme la nuit, ce que, naguère, elle ne pouvait faire que de nuit. Elle a plus de liberté dans ses mouvements, n'étant plus attachée à une résidence attitrée; mais l'action qu'elle est susceptible d'exercer est toujours de même nature. On n'aperçoit donc pas pourquoi des vivants verraient dans ce double déraciné et vagabond de leur compagnon d'hier autre chose qu'un semblable. C'est un semblable qui peut être d'un voisinage incommode, comme il y en a tant parmi les vivants; ce n'est pas assez pour en faire une divinité[1].

1. Jevons fait une remarque analogue à propos des esprits en général. Il admet avec Tylor que l'idée d'âme vient du rêve et que, cette idée une fois créée, l'homme la projeta dans les choses. Mais, dit-il, le fait que la nature ait été conçue comme animée, à l'image de l'homme, n'explique pas comment elle est devenue l'objet d'un culte. « De ce que l'homme voit dans l'arbre qui plie, dans la flamme qui va et vient, un être vivant comme lui, il ne suit nullement que l'un ou l'autre soient considérés comme des êtres surnaturels; tout au contraire, dans la mesure où ils lui ressemblent, ils ne peuvent rien avoir de surnaturel à ses yeux ». (*Introduction to the History of Religion*, p. 55.)

Il semble même que la mort doive avoir pour effet d'affaiblir les énergies vitales de l'âme plutôt que de les rehausser. C'est, en effet, comme nous l'avons vu, une croyance très répandue dans les sociétés inférieures que l'âme participe étroitement de la vie du corps. S'il est blessé, elle est blessée elle-même et à l'endroit correspondant. Par suite, ils vieillissent en même temps; aussi est-ce un usage assez fréquent de mettre à mort, avant que la vieillesse n'arrive, les hommes privilégiés, rois ou prêtres, qui sont censés être les détenteurs de quelque puissant esprit dont la société tient à garder la protection. Ce qu'on veut éviter ainsi, c'est que cet esprit soit atteint par la décadence physique de ceux qui en sont les dépositaires momentanés; pour cela, sans attendre que la vieillesse soit venue, on le libère de l'organisme où il réside et on le transporte, alors qu'il n'a rien perdu de sa vigueur, dans un corps encore jeune où il pourra garder intacte toute sa vitalité [1]. Mais alors, quand la mort résulte de la maladie ou de la sénilité, il semble bien que l'âme ne puisse survivre qu'avec des forces amoindries. Et même une fois que la mort a définitivement tué le corps — et ce moment finit toujours par arriver — comment l'âme pourrait-elle durer encore, si elle n'est que le double du corps, si elle n'a pas en elle-même une source de vie propre? Ainsi que nous le faisions remarquer en commençant, l'idée même de survivance et d'immortalité, bien qu'elle soit aussi vieille que l'humanité, devient, de ce point de vue, difficilement intelligible.

Il y a donc un écart, un vide logique et psychologique entre l'idée d'un double en liberté et celle d'un esprit auquel s'adresse un culte. Cet intervalle apparaît comme plus considérable quand on sait quel abîme sépare le monde du sacré et le monde du profane; car on comprend alors qu'un simple changement de degrés et de nuances ne saurait suffire à faire passer une chose d'une catégorie dans l'autre. Les êtres sacrés ne se distinguent pas seulement des profanes par les formes étranges et déconcertantes qu'ils affectent ou par les pouvoirs plus étendus dont ils jouissent; mais les seconds sont incomparables aux premiers. Entre les uns et les autres, il n'y a pas de commune mesure [2]. Or il n'y a rien dans la notion d'un

1. L'étude de ce thème rituel et mythique est l'objet principal du livre de Frazer, *The Golden Bough*.

2. Dans un chapitre précédent de l'ouvrage auquel se rattache ce travail on a

double qui puisse rendre compte d'une hétérogénéité aussi radicale. On dit qu'une fois libéré par la mort, il peut faire aux vivants ou beaucoup de bien ou beaucoup de mal, selon la manière dont ils le traitent. Mais il ne suffit pas qu'un être inquiète son entourage pour apparaître aussitôt comme d'une autre nature que ceux dont il menace la tranquillité, pour être classé dans un monde à part. Sans doute, dans le sentiment que le fidèle éprouve pour les choses qu'il adore, il entre toujours quelque réserve, quelque crainte ; mais c'est une crainte *sui generis*, faite de respect plus que de frayeur, et où domine cette émotion très particulière qu'inspire à l'homme *la majesté*. L'idée de majesté est essentiellement religieuse. Aussi n'a-t-on, pour ainsi dire, rien expliqué de la religion, tant qu'on n'a pas trouvé d'où vient cette idée, à quoi elle correspond, ce qui peut l'avoir éveillée dans les consciences. Or on ne voit pas comment de simples âmes d'hommes, par cela seul qu'elles sont désincarnées, pourraient se trouver investies d'un tel caractère.

C'est ce que montre clairement l'exemple de la Mélanésie. Les Mélanésiens croient que l'homme possède une âme qui quitte le corps à la mort ; elle change alors de nom et devient ce qu'ils appellent un *tindalo*. D'un autre côté, il existe chez eux un culte des âmes des morts : on les prie, on les invoque, on leur fait des offrandes et des sacrifices. Mais tout *tindalo* n'est pas l'objet de ces pratiques rituelles ; ceux-là seuls ont cet honneur qui émanent d'hommes auxquels l'opinion publique attribuait, pendant leur vie, cette vertu très spéciale que les Mélanésiens appellent le *mana*. Nous aurons plus tard à préciser l'idée que ce mot exprime ; provisoirement il nous suffira de dire que c'est le caractère distinctif de tout être sacré. Le *mana*, dit Codrington, « c'est ce qui permet de produire des effets qui sont en dehors du pouvoir ordinaire des hommes, en dehors des processus ordinaires de la nature [1] ». Un prêtre, un sorcier, une formule rituelle ont le *Mana*, aussi bien qu'une pierre sacrée ou qu'un esprit. Donc les seuls *tindalo* auxquels sont rendus des devoirs religieux sont ceux qui, alors que leur propriétaire était vivant, étaient déjà par eux-mêmes des êtres sacrés. Quant aux autres âmes, celles qui viennent des hommes du

insisté sur l'hétérogénéité absolue du profane et du sacré, hétérogénéité dont on a fait la caractéristique du fait religieux.

1. *The Melanesians*, p. 119.

commun, de la foule des profanes, elles sont, dit le même auteur, « *des riens après comme avant la mort* [1] ». La mort n'a donc, par elle-même et à elle seule, aucune vertu divinisatrice. Parce qu'elle consomme, d'une manière plus complète et plus définitive, la séparation de l'âme d'avec les choses profanes, elle peut bien renforcer le caractère sacré de l'âme, si celle-ci le possède déjà; mais elle ne le crée pas.

Il y a, d'ailleurs, un fait, aisément vérifiable, qui suffit à ruiner l'hypothèse animiste. Si vraiment, comme on le suppose, les premiers êtres sacrés avaient été les âmes des morts, et le premier culte le culte des ancêtres, on devrait constater que plus les sociétés sont d'un type inférieur et plus aussi ce culte tient de place dans la vie religieuse. Or c'est plutôt le contraire qui est la vérité. Le culte ancestral ne prend de développement et même ne se présente sous une forme nettement caractérisée que dans des sociétés avancées comme la Chine, l'Égypte, les cités grecques et latines; au contraire, il manque aux tribus australiennes qui, comme nous le verrons, représentent la forme d'organisation sociale la plus basse et la plus simple que nous connaissions. Sans doute, on y trouve des rites funéraires et des rites de deuil; mais ces sortes de pratiques ne constituent à aucun degré un culte, bien qu'on leur ait parfois et à tort donné ce nom. Un culte, en effet, n'est pas simplement un ensemble de précautions rituelles que l'homme est tenu de prendre quand une circonstance déterminée vient à se produire, c'est un système de sacrifices, de fêtes, de cérémonies diverses *qui présentent cette caractéristique essentielle qu'elles reviennent périodiquement.* C'est, en effet, le moyen par lequel le fidèle renoue et revivifie sans cesse le lien qui l'unit aux êtres sacrés dont il dépend; or il est clair que cette revivification perpétuelle est impossible sans périodicité. Voilà pourquoi on parle de rites nuptiaux, non d'un culte nuptial; de rites de la naissance, non d'un culte du nouveau-né. De même, il n'y a culte des ancêtres que quand des sacrifices sont faits de temps en temps sur des tombeaux, quand des libations y sont versées à des dates plus ou moins rapprochées, quand des fêtes sont régulièrement célébrées en l'honneur du mort ou des morts. Mais l'Australien n'entretient avec ses morts aucun commerce de ce genre. Il

1. *Op. cit.*, p. 125.

doit, sans doute, ensevelir leurs restes suivant le rite, les pleurer pendant le temps prescrit et de la manière prescrite, les venger s'il y a lieu. Mais une fois qu'il s'est acquitté de ces soins pieux, une fois que les ossements sont desséchés, que le deuil est arrivé à son terme, tout est dit et les survivants n'ont plus de devoirs envers ceux de leurs proches qui ne sont plus [1]. Il y a bien, il est vrai, une forme sous laquelle les morts continuent à garder quelque place dans la vie, même après que le deuil est terminé. Il arrive, en effet, qu'on conserve leurs cheveux ou certains de leurs ossements [2], à cause des vertus spéciales qu'ils sont censés conférer. Mais à ce moment, ils ont cessé d'exister comme personnes; ils sont tombés au rang d'amulettes anonymes et impersonnelles. En cet état, ils ne sont l'objet d'aucun culte; ils ne servent plus qu'à des fins magiques [3].

Il existe cependant des tribus australiennes où sont périodiquement célébrés des rites en l'honneur d'ancêtres fabuleux que la tradition place à l'origine des temps. Ces cérémonies consistent généralement en des sortes de représentations dramatiques où sont mimés les actes que les mythes attribuent à ces héros légendaires [4]. Seulement les personnages qui sont ainsi mis en scène ne sont pas des hommes qui, après avoir vécu d'une vie d'hommes, auraient été transformés en des sortes de dieux par le fait de la mort. Mais ils sont censés avoir déjà joui, de leur vivant, de pouvoirs surhumains. On leur rapporte tout ce qui s'est fait de grand dans l'histoire de la tribu et même dans l'histoire du monde. Ce sont eux qui auraient fait en grande partie la terre telle qu'elle est et les hommes tels qu'ils sont. L'auréole dont ils continuent à être entourés ne leur vient donc pas simplement de ce qu'ils sont des ancêtres, c'est-à-dire, en somme, de ce qu'ils sont morts, mais de ce qu'un caractère divin leur est et leur a été de tout temps intrinsèque; pour reprendre l'expression mélanésienne, ils sont constitutionnellement doués de *Mana*. Il n'y a par conséquent rien là qui démontre que la mort ait le moindre pouvoir de diviniser, et l'on ne peut sans impropriété

1. Tout au plus arrive-t-il parfois qu'on dépose de la nourriture ou qu'on allume un feu sur la tombe pendant quelques jours ou quelques semaines. (V. Howitt, *Native Tribes of S. E. Australia*, p. 448; Dawson, *Australian Aborigenes*, p. 50.)

2. V. Spencer et Gillen, *Native Tribes of central Australia*, 538, 553, et *Norther Tribes*, 543, 547, 463.

3. V. notamment Spencer et Gillen, *Norther Tribes*, ch. VI, VII, IX.

4. V. *Native Tribes*, p. 512-513.

dire de ces rites qu'ils constituent un culte des ancêtres puisqu'ils ne s'adressent pas aux ancêtres comme tels. Pour qu'il puisse y avoir un véritable culte des morts, il faut que les ancêtres réels, les parents que les hommes perdent réellement chaque jour, deviennent, une fois morts, l'objet d'un culte; or, encore une fois, d'un culte de ce genre, il n'existe pas de traces en Australie.

Ainsi le culte qui, d'après l'hypothèse, devrait être prépondérant dans les sociétés inférieures y est, en réalité, inexistant. En définitive, l'Australien n'est occupé de ses morts qu'au moment même du décès et pendant le temps qui suit immédiatement. Et cependant, ces mêmes peuples pratiquent, comme nous le verrons, à l'égard d'êtres sacrés d'une tout autre nature, un culte extrêmement complexe, fait de cérémonies multiples qui recouvrent parfois des semaines et même des mois entiers. Il est inadmissible que les quelques rites que l'Australien accomplit de loin en loin quand il lui arrive de perdre l'un de ses parents aient été l'origine de ces cultes permanents, qui reviennent régulièrement tous les ans et qui remplissent une notable partie de son existence. Le contraste entre les uns et les autres est même tel qu'on est fondé à se demander si ce ne sont pas les premiers qui sont dérivés des seconds, si les âmes des hommes, loin d'avoir été le modèle sur lequel furent imaginés les dieux, n'ont pas été conçus, dès l'origine, comme des parcelles et des émanations de la divinité.

IV

Du moment que le culte des morts n'est pas primitif, l'animisme manque de base. Il pourrait donc sembler inutile d'examiner la troisième thèse du système, à savoir la manière dont il explique comment le culte des morts, une fois constitué, se serait transformé en un culte de la nature. Mais comme le postulat qui est à la base de cette explication se retrouve même chez des historiens de la religion qui n'admettent pas l'animisme, tels que Brinton[1], Lang[2], Réville[3], Robertson Smith lui-même[4], il n'est pas inutile de l'examiner sommairement.

1. *Religions of primitive peoples*, p. 47 et suiv.
2. *Mythes, Cultes et Religions*, p. 50.
3. *Les religions des peuples non civilisés*, II, *Conclusion*.
4. *The Religion of the Semites*, p. 126, 132.

Cette extension du culte des morts à l'ensemble de la nature viendrait de ce que nous tendons instinctivement à nous représenter toutes choses à notre image, c'est-à-dire comme des êtres vivants et pensants ; par suite, dit-on, nous les dotons d'âmes comme la nôtre, et à ces âmes des choses nous rendons un culte tout comme aux âmes des morts. — Spencer, nous l'avons vu, a déjà contesté la réalité de ce soi-disant instinct. Il fait remarquer que l'animal distingue nettement les corps vivants des corps bruts, traite différemment les uns et les autres; d'où il conclut que l'homme, héritier de l'animal, devait avoir, dès l'origine, la même faculté de discernement. Mais, si certains que soient les faits cités par Spencer, ils n'ont, dans l'espèce, aucune valeur démonstrative. Son raisonnement suppose, en effet, que toutes les facultés, aptitudes, instincts possédés par l'animal sont intégralement passés à l'homme ; or bien des erreurs ont pour origine ce principe qu'on prend à tort pour une vérité d'évidence. Par exemple, de ce que la jalousie sexuelle est généralement très forte chez les animaux supérieurs, on a conclu qu'elle devait se retrouver chez l'homme avec la même intensité, et cela dès le début de l'histoire; et cependant il est constant aujourd'hui que l'homme peut pratiquer un communisme sexuel[1] qui serait impossible si cette jalousie n'était pas susceptible de s'atténuer et même de disparaître quand c'est nécessaire. C'est qu'en effet l'homme n'est pas seulement l'animal avec quelques qualités en plus : c'est autre chose. La nature humaine est due à une sorte de refonte de la nature animale, et au cours des opérations complexes d'où cette refonte est résultée, des pertes se sont produites en même temps que des gains. Que d'instincts n'avons-nous pas perdus! La raison en est que l'homme n'est pas seulement en rapport avec un milieu physique, mais aussi avec un milieu social, et le milieu social humain est infiniment plus étendu, plus stable et plus agissant que ceux dont certains animaux subissent l'influence. Pour vivre, il faut donc qu'il s'y adapte. Or la société, pour pouvoir se maintenir, a souvent besoin que nous voyions les choses sous un certain angle, que nous les sentions d'une certaine façon; en conséquence, elle modifie les idées que nous serions portés à nous en

1. Par communisme sexuel, nous n'entendons pas un état de promiscuité où l'homme n'aurait connu aucune réglementation matrimoniale. Nous croyons que cet état n'a jamais existé. Mais il est arrivé fréquemment qu'un groupe d'hommes a été uni régulièrement à une ou plusieurs femmes.

faire, les sentiments auxquels nous serions enclins si nous n'obéissions qu'à notre nature animale; elle les altère même jusqu'à mettre à la place des sentiments contraires. Ne va-t-elle pas jusqu'à nous faire voir dans notre propre vie une chose de peu de prix, alors que c'est, pour l'animal, le bien par excellence[1]? C'est donc une vaine entreprise que de chercher à inférer la constitution mentale de l'homme primitif d'après celle des animaux supérieurs.

Mais si l'objection de Spencer n'a pas la portée décisive que lui attribue son auteur, en revanche, le postulat animiste ne saurait tirer aucune autorité des confusions que paraissent commettre les enfants. Quand nous entendons un enfant apostropher avec colère un objet qui l'a heurté, nous en concluons qu'il y voit un être conscient comme lui; mais c'est mal interpréter ses paroles et ses gestes. En réalité, il est étranger au raisonnement très compliqué que lui prête la théorie. S'il s'en prend à la table qui lui a fait du mal, ce n'est pas qu'il la suppose animée et intelligente, mais c'est qu'elle lui a fait du mal. La colère, une fois soulevée par la douleur, a besoin de s'épancher au dehors; elle cherche donc sur quoi se décharger et se porte naturellement sur la chose même qui l'a provoquée, bien que celle-ci n'en puisse rien. La conduite de l'adulte, en pareil cas, est souvent tout aussi peu raisonnée. Quand nous sommes violemment irrités, nous éprouvons le besoin d'invectiver, de détruire, sans que nous prêtions pour autant aux objets sur lesquels nous soulageons notre colère je ne sais quelle mauvaise volonté consciente. Il y a si peu confusion que, quand l'émotion de l'enfant est calmée, on le voit se comporter tout autrement avec une chaise et avec une personne. C'est une raison analogue qui explique sa tendance à traiter ses jouets comme s'ils étaient des êtres vivants. C'est le besoin de jouer, si intense chez lui, qui se crée une matière appropriée, comme, dans le cas précédent, les sentiments violents que la souffrance avait déchaînés se créaient la leur de toutes pièces. Pour pouvoir jouer consciemment avec son polichinelle, il imagine donc d'y voir une personne vivante. L'illusion lui est, d'ailleurs, d'autant plus facile que, chez lui, l'imagination est souveraine maîtresse; il ne pense guère que par images et nous savons combien les images sont choses souples, comme

1. Voir notre *Suicide*, p. 233 et suiv. (F. Alcan.)

elles se plient docilement à toutes les exigences du désir. Mais il est si peu dupe de sa propre fiction qu'il serait le premier étonné si, tout à coup, elle devenait une réalité et si son pantin le mordait[1].

Laissons-donc de côté ces analogies imprécises. Pour savoir si l'homme a été primitivement enclin aux confusions qu'on lui impute, ce n'est ni l'animal ni l'enfant d'aujourd'hui qu'il faut considérer; ce sont les croyances primitives elles-mêmes. Si les esprits et les dieux de la nature sont réellement construits à l'image de l'âme humaine, ils doivent porter la marque de leur origine, rappeler les traits essentiels de leur modèle. Or la caractéristique, par excellence, de l'âme humaine, c'est d'être conçue comme le principe intérieur qui anime l'organisme; c'est elle qui le meut, qui en fait la vie, si bien que, quand elle s'en retire, la vie s'arrête ou est suspendue. C'est dans le corps qu'elle a sa résidence naturelle, tant du moins qu'il existe. Mais il n'en est pas ainsi des esprits préposés aux différentes choses de la nature. Le dieu du soleil n'est pas nécessairement dans le soleil ni l'esprit de telle pierre dans la pierre qui lui tient lieu d'habitat principal. Un esprit, sans doute, soutient des rapports étroits avec le corps auquel il est attaché; mais on emploie une expression très inexacte quand on dit qu'il en est l'âme. « En Mélanésie, dit Codrington, il ne semble pas que l'on croie à l'existence d'esprits qui animent un objet naturel, tel qu'un arbre, une chute d'eau, un orage ou un rocher, de manière à être pour cet objet ce que l'âme, croit-on, est pour le corps humain. Les Européens, il est vrai, parlent des esprits de la mer, ou de la tempête, ou de la forêt; mais l'idée des indigènes qui est ainsi traduite est toute différente. Ceux-ci pensent que l'esprit fréquente la forêt ou la mer et qu'il a le pouvoir de soulever des tempêtes et de frapper de maladies les voyageurs[2]. » Tandis que l'âme est essentiellement *le dedans* du corps, l'esprit passe la majeure partie de son existence en dehors de l'objet qui lui sert de substrat matériel. Voilà déjà une différence qui ne paraît pas témoigner que la seconde idée soit venue de la première.

D'un autre côté, si l'homme avait été affectivement nécessité à projeter son image dans les choses, les premiers êtres sacrés auraient reproduit les traits de l'homme; ces êtres personnels dont

1. Spencer, *Principes de Sociologie*, I, p. 188.
2. *The Melanesians*, p. 123.

il peuplait la nature auraient dû être formés essentiellement d'éléments empruntés à la personne humaine. Or s'il est un fait certain, c'est que l'anthropomorphisme n'est nullement primitif ; il est bien plutôt la marque d'une civilisation relativement avancée. A l'origine, les êtres sacrés sont conçus sous une forme animale ou végétale, d'où la forme humaine ne s'est que très lentement dégagée. On verra plus loin comment, en Australie, ce sont des animaux et des plantes qui sont au premier plan des choses sacrées. Même chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les grandes divinités cosmiques, qui commencent à y être l'objet d'un culte, sont très souvent représentées sous des espèces animales [1]. « La différence entre l'animal, l'homme et l'être divin, dit M. Réville qui constate le fait non sans surprise, n'est pas sentie dans cet état d'esprit et, le plus souvent, *on dirait que c'est la forme animale qui est la forme fondamentale* [2]. » Pour trouver un dieu construit tout entier avec des éléments humains, il faut venir presque jusqu'au christianisme. Ici, le dieu est un homme, non pas seulement par l'aspect physique sous lequel il s'est manifesté temporairement, mais encore par les idées et les sentiments qu'il exprime. Mais même en Grèce [3], quoique les dieux fussent généralement représentés avec des traits humains, plusieurs personnages mythiques portaient encore la trace d'une origine animale : c'est Dionysos que l'on rencontre souvent sous la forme d'un taureau ou du moins avec des cornes de taureau, c'est Démeter qui est représentée avec une crinière de cheval, c'est Pan, c'est Silène, ce sont les Faunes, etc. Il s'en faut donc que l'homme ait été à ce point enclin à imposer sa forme aux choses. Il y a plus : il a lui-même commencé par se concevoir comme participant étroitement de la nature animale. C'est, en effet, une croyance presque universelle en Australie, encore très répandue chez les Indiens de l'Amérique du Nord, que les ancêtres des hommes ont été des bêtes ou des plantes, ou, tout au moins, que les premiers humains avaient, soit en totalité, soit en partie, les caractères distinctifs de certaines espèces animales ou végétales. Ainsi, bien loin de ne voir partout que des êtres semblables

1. Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, in *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology*, p. 431 et suiv. et passim.
2. *La religion des peuples non civilisés*, I, 248.
3. V. W. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, 1900. cf. P. Perdrizet, *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, p. 635.

à lui, l'homme a commencé par se penser lui-même à l'image d'autres êtres que lui.

Ce qui est vrai cependant — et c'est ce dont témoignent les croyances mêmes qui viennent d'être rapportées — c'est que, pour le primitif, il n'y a pas entre les différents règnes de la nature les lignes de démarcation nettement tranchées et les barrières presque infranchissables que notre éducation moderne nous a habitués à y voir. Il admet sans résistance aucune que le minéral peut se transmuter en végétal ou en animal, celui-ci en homme, ou inversement ; ou bien encore qu'un même être peut appartenir à la fois à plusieurs règnes et en présenter simultanément les attributs distinctifs. Mais d'abord, de ce qu'il paraît porté à mélanger tous les règnes, il ne suit pas qu'il fasse du règne humain le prototype des autres. Parce qu'il ne voit pas entre eux de solution de continuité, il n'éprouve aucune répugnance à faire entrer dans la notion d'un être, quel qu'il soit, des éléments empruntés aux mondes les plus disparates. Mais il n'y a rien là qui dénote le moindre penchant à tout ramener à soi, d'autant plus que, dans ces mélanges, les éléments d'origine humaine sont loin d'être prépondérants. Tout au contraire, ce sont eux qui tiennent le moins de place, même dans l'idée que les hommes se font de leur propre nature. D'un autre côté, comme l'idée de ces confusions ne peut avoir été suggérée par aucune expérience interne ou externe (car nous n'observons jamais d'être qui tienne à la fois à deux règnes, et il n'est pas d'instinct naturel qui puisse expliquer ces monstrueuses conceptions), l'homme ne peut y avoir été amené que sous l'influence de croyances préalables qui lui faisaient voir entre ces mondes des rapports de dérivation et de pénétration mutuelle qui n'existaient pas dans la réalité. Et comme ces croyances sont nécessairement religieuses — car, tant que la science n'existe pas, c'est la religion qui enseigne à l'homme comment il doit se représenter l'univers — il s'ensuit que cette façon de concevoir les choses et leurs relations suppose la religion et en dérive, loin de pouvoir nous aider à la comprendre.

V

La théorie animiste implique, d'ailleurs, un postulat qui en est peut-être la meilleure réfutation.

Si elle était la vraie, il faudrait admettre que les croyances religieuses sont autant de représentations hallucinatoires et ne correspondent à rien d'objectif. En effet, on suppose qu'elles sont toutes dérivées de la notion d'âme, puisqu'on ne voit dans les esprits et les dieux que des âmes sublimées. D'un autre côté, la notion d'âme elle-même, d'après Tylor et ses disciples, est construite tout entière avec les vagues et inconsistantes images qui occupent notre esprit pendant le sommeil; car l'âme, c'est le double et le double n'est rien autre chose que l'homme tel qu'il s'apparaît à lui-même tandis qu'il dort. Les êtres sacrés ne seraient donc, de ce point de vue, que des conceptions imaginaires que l'homme aurait enfantées dans une sorte de demi-délire qui le saisit régulièrement chaque jour, et sans qu'il soit possible d'apercevoir à quelles fins utiles elles servent et à quoi elles répondent dans la réalité. S'il prie, s'il fait des sacrifices et des offrandes, s'il s'astreint aux privations multiples que lui prescrit le rite, c'est qu'une sorte d'aberration constitutionnelle lui a fait prendre ses songes pour des perceptions, la mort pour un sommeil prolongé, les corps bruts pour des êtres vivants et pensants. Ainsi, non seulement, comme beaucoup sont portés à l'admettre, la forme sous laquelle les puissances religieuses sont ou ont été représentées aux esprits ne les exprimerait pas exactement, non seulement les symboles à l'aide desquels elles ont été pensées en masqueraient ou même en altéreraient la nature vraie, mais encore derrière ces images et ces figures il n'y aurait rien, rien que des cauchemars d'esprits incultes. La religion ne serait, en définitive, qu'un rêve systématisé et vécu, mais sans fondement dans le réel. Voilà d'où vient que les théoriciens de l'animisme, quand ils cherchent les origines de la pensée religieuse, se contentent, en somme, à peu de frais. Quand ils croient avoir réussi à expliquer comment l'homme a pu être induit à imaginer des êtres aux formes étranges, éthérées, vaporeuses comme ceux que nous voyons en songe, le problème leur paraît résolu.

En réalité, il n'est même pas abordé. Il est inadmissible, en effet, qu'un système d'idées comme la religion, qui a tenu une place si considérable dans l'histoire, où les peuples sont venus de tout temps puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soit qu'un tissu d'illusions dont les hommes se seraient abusés eux-mêmes. On s'entend aujourd'hui pour reconnaître que le droit, la

morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont pendant longtemps confondus avec elle et sont restés tout pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d'une manière aussi durable les consciences humaines? Bien entendu, ce doit être pour la science des religions un principe que les réalités que la religion exprime ne sont pas en dehors de la nature; car il n'y a science que de phénomènes naturels. Nous devons considérer comme un axiome que les forces que traduisent les représentations religieuses sont accessibles à la connaissance expérimentale, car l'objet d'une science ne saurait être en dehors de l'expérience; toute la question est de savoir à quel règne de la nature ressortissent ces forces, et ce qui a pu déterminer les hommes à se les représenter sous cette forme singulière qui est propre à la pensée religieuse. Mais, pour que cette question puisse se poser, encore faut-il commencer par admettre que ces forces sont réelles en quelque mesure et sous quelque rapport. Leur dénier *a priori* toute réalité, c'est supprimer le problème, non le résoudre. Quand les philosophes du XVIIIe siècle faisaient de la religion une vaste erreur imaginée par les prêtres, ils pouvaient du moins en expliquer la persistance par l'intérêt que la caste sacerdotale avait à tromper les foules. Mais si les peuples eux-mêmes ont été les inventeurs de ces systèmes d'idées erronées en même temps qu'ils en étaient les dupes, comment cette duperie extraordinaire a-t-elle pu se perpétuer tout le long de l'histoire?

On doit même se demander si, dans cette conception, le mot de science des religions peut être employé sans impropriété. Une science est une discipline qui, de quelque manière qu'on la conçoive, s'applique toujours à une réalité donnée. La physique et la chimie sont des sciences, parce que les phénomènes physico-chimiques sont réels et d'une réalité qui ne dépend pas des vérités qu'elles démontrent. Il y a une science psychologique parce qu'il y a réellement des consciences qui ne tiennent pas du psychologue leur droit à l'existence. Au contraire, la religion ne saurait survivre à la théorie animiste, du jour où celle-ci serait reconnue vraie par tous les hommes; car ils ne pourraient pas ne pas se déprendre des erreurs dont la nature et l'origine leur seraient ainsi révélées. Qu'est-ce qu'une science dont la principale découverte consisterait à faire évanouir l'objet même dont elle traite?

(*La fin prochainement.*) E. DURKHEIM.

COMMENT FONCTIONNE MON CERVEAU

ESSAI DE PSYCHOLOGIE INTROSPECTIVE

Si nous prenons les divers organes qui composent notre corps, nous voyons que leur fonctionnement est identique chez tous les hommes; la contraction musculaire, les sécrétions, la circulation se font de la même façon chez les divers individus, et les quelques différences qui se produisent de sujet à sujet ne sont pas fondamentales et sont des différences de degré plutôt que des différences de nature. Pour les nerfs moteurs et sensitifs, pour les phénomènes réflexes, les actes automatiques et instinctifs, il en est de même; l'uniformité est la règle. Au contraire pour les fonctions du cerveau supérieur et les phénomènes psychiques proprement dits, il n'en est plus ainsi et les différences individuelles présentent de tels écarts qu'ils déconcertent le physiologiste et le psychologue. Entre la contraction musculaire d'un manœuvre et celle d'un Taine par exemple il n'y a pas de différence essentielle ; que l'on compare leurs mentalités respectives, quel abîme!

L'étude des différences individuelles du fonctionnement cérébral n'a guère porté jusqu'ici que sur certaines catégories exceptionnelles de sujets (calculateurs-prodiges, joueurs d'échecs, etc. , et tout le monde connaît les remarquables travaux d'A. Binet sur ces questions. Mais on est bien moins avancé pour ce qui concerne le fonctionnement cérébral ordinaire. Ce n'est pas qu'il manque de traités de psychologie; tous les philosophes, les uns après les autres, ont analysé, avec plus ou moins de bonheur, le mécanisme de la pensée. Je suis bien loin de vouloir déprécier des travaux qui ont pour auteurs les plus grands esprits depuis Aristote jusqu'à Herbert Spencer; mais il m'a semblé que dans toutes ces recherches une part trop grande était faite à la théorie et que l'introspection s'accompagnait presque toujours de jugements *a priori*, en somme qu'il n'y avait jamais *observation pure*. La simple lecture de la table des matières de la plupart des traités de psychologie suffit à nous renseigner sur ce point et, pour ne citer qu'un exemple, la psychologie d'Herbert Spencer commence par un chapitre sur la *Substance de l'esprit*.

Je crois qu'il peut y avoir une autre marche à suivre et, qu'avant d'essayer une construction, il faut d'abord amasser les matériaux de cette construction, en d'autres termes observer sur soi-même, en

naturaliste, les phénomènes mentaux et constituer ainsi une série de monographies individuelles qui pourront plus tard, par leur comparaison, servir à l'édification d'une psychologie rationnelle.

Ces monographies psychologiques n'existent aujourd'hui qu'en germe dans les confidences faites par de grands écrivains (confessions de saint Augustin, confessions de J.-J. Rousseau , dans certains mémoires la plupart du temps très sujets à caution, comme les mémoires de Berlioz, par exemple, et surtout dans d'intéressantes monographies, telles que celles de Stricker, Eggev et de plusieurs autres psychologues. Je ne ferai que rappeler le questionnaire psychologique qui fut communiqué au Congrès de Psychologie de Londres en 1892, et dans lequel j'ai essayé de tracer un programme d'autobiographie psychologique.

Avant d'entrer plus avant dans mon sujet je me permettrai quelques remarques préliminaires qui n'ont en elles-mêmes rien de bien nouveau, mais qui me paraissent nécessaires pour fixer les termes du problème que je me suis posé.

La rupture avec la métaphysique a transformé la psychologie. Les essais des plus grands génies pour édifier par la seule introspection une psychologie scientifique n'avaient pas abouti. Celle-ci n'a commencé à se constituer que lorsque les méthodes et les procédés physiologiques ont été utilisés par Weber, Fechner et leurs successeurs. La psychophysique et la psychométrie, malgré le discrédit dont veulent encore les frapper quelques esprits, constituent toujours la base solide et comme les assises de la psychologie. Les recherches sur l'hypnotisme et la suggestion sont venues nous donner un moyen de plus pour étudier les phénomènes mentaux et le rôle de l'inconscient dans la vie cérébrale se révèle de plus en plus dans toute sa puissance.

Il est pourtant dans le domaine mental des régions que ces méthodes ne peuvent explorer et qu'il importe cependant d'étudier. Cette étude est-elle possible? Certes je ne suis pas suspect de tendresse pour l'introspection; mais quand elle est seule praticable, il faut bien avoir recours à elle. Seulement, autant l'introspection, livrée à elle-même, sans contrepoids, sans autre guide que la conscience individuelle et employée par des esprits étrangers à la physiologie et aux habitudes rigoureuses de l'observation était dangereuse et sujette à l'erreur, autant elle peut devenir utile et légitime quand elle est guidée, soutenue, limitée par une discipline physiologique rigoureuse et employée par un esprit habitué à l'observation et à l'expérimentation physiologique.

J'ajouterai que dans ce genre de recherches il y a deux écueils.

Le premier, c'est l'autosuggestion. Il est essentiel que celui qui veut se livrer à ces études soit familier avec les phénomènes (et je dirais presque avec les pratiques) de l'hypnotisme et de la suggestion pour pouvoir éliminer sûrement toute autosuggestion.

Le second écueil, c'est la tendance métaphysique, la tournure d'esprit du chercheur qui veut tout expliquer, tout interpréter; de là les idées préconçues, l'a *priori* qui, inconsciemment, l'empêche d'observer exactement *ce qui est*. Il n'est pas si facile qu'on le croit de se borner à constater un phénomène. Nous avons tous, malgré nous, une tendance à déformer les faits que nous observons, à les plier à nos idées, à nos habitudes mentales, à notre manière de voir. Chose très rare que l'observation pure. Le médecin qui interroge un malade sait combien il est difficile de lui faire dire ce qu'il éprouve et rien que ce qu'il éprouve. Prenez dix témoins d'un même fait, chacun et de très bonne foi, le racontera d'une façon différente.

Revenons à la comparaison faite plus haut. Comment fonctionne le cerveau d'un manœuvre? Comment fonctionne le cerveau d'un Taine?

Un Taine pourrait peut-être répondre à la question, mais le manœuvre? Lui demander de s'observer lui-même, de chercher à saisir ce qui se passe en lui dans les opérations mentales les plus simples serait peine perdue. Il ne vous comprendrait même pas et les recherches les plus élémentaires de psychométrie, l'exploration de la sensibilité de la peau par le compas de Weber par exemple sont déjà bien incertaines et bien peu précises quand on cherche à les appliquer sur lui.

Je dirai plus. Chez des gens du monde intelligents, chez des étudiants en médecine même, il est souvent difficile d'arriver à des résultats positifs dans les recherches de ce genre.

Chez des sujets plus remarquablement doués, écrivains, littérateurs, auteurs dramatiques, les essais d'introspection ne paraissent guère donner de meilleurs résultats. Il est curieux de voir à quelles ignorances, à quelles répugnances même on se heurte dès qu'il s'agit de recherches psychologiques; les termes les plus simples suscitent une sorte d'effroi comique et de crainte instinctive. Je rappellerai à ce propos les intéressantes études de Psychologie sur les auteurs dramatiques par Binet et Passy (*Année psychologique*, t. I, p. 101). « Il paraît (il s'agit d'un auteur dramatique des plus connus) un peu étonné des questions que nous lui posons. Sur ses procédés de travail, sur le mécanisme de son imagination il ne peut pas donner beaucoup de renseignements puisqu'il n'a jamais songé à s'étudier, à s'analyser; il ne se doutait pas qu'il y eût là quelque problème intéressant pour un homme de lettres. » Aussi, plus loin (p. 114) MM. Binet et Passy font-ils cette remarque : « Un très grand nombre (d'auteurs) paraissent complètement dénués du sens psychologique et ne savent pas regarder en eux-mêmes; c'est une faculté qui n'est nullement proportionnelle au talent ».

Il y a là, pour le dire en passant, un fait bien curieux. Voilà des écrivains qui passent leur vie à observer les travers, les ridicules, les vices de leurs contemporains pour les transporter sur la scène et qui n'ont jamais pensé à s'observer eux-mêmes. Il y aurait là matière à des

conclusions intéressantes. Je dois dire qu'il y a des exceptions, M. François de Curel, par exemple.

En réalité, pour pratiquer utilement le *connais-toi toi-même* et observer son propre état mental, il faut un entraînement, une éducation préalables qui ne peuvent s'acquérir que par de sérieuses études de physiologie, de médecine, de psychologie physiologique, On doit surtout aborder ces recherches en dehors de toute idée préconçue, de tout parti pris, faire abstraction de toute théorie, de tout système; il faut se limiter à la rigoureuse observation des faits en éliminant soigneusement toute tentative d'explication, en un mot rester pour ainsi dire un simple enregistreur cinématographique des faits mentaux.

Cette étude, j'ai essayé de la faire depuis longtemps déjà. J'en ai publié une partie dans une note présentée au Congrès de Psychologie de Rome, en 1905, note intitulée : *La nuit qsychique; une forme rudimentaire de la pensée* (p. 396 du volume du Congrès) et à laquelle je renvoie.

Le point de départ de ces recherches qui datent de très loin est le suivant. Il m'est arrivé souvent, me trouvant avec d'autres personnes, de paraître étranger à ce qui se passait autour de moi et de m'entendre demander : « A quoi pensez-vous? »

Très souvent, ma réponse a été simplement : « A rien ». Comme je suis très distrait, je me suis attiré assez fréquemment cette demande et dans de très nombreuses occasions j'ai répondu, ce qui était vrai : A rien. En réfléchissant à cette réponse j'ai résolu d'étudier la question de plus près. J'ai voulu d'abord reproduire cet état de *ne penser à rien*. Mais je me suis vite aperçu que la chose n'était pas aussi simple que je le croyais au premier abord. Il suffisait que je voulusse ne penser à rien pour qu'immédiatement toutes sortes d'images, de sensations, d'idées vinssent affluer dans mon esprit et je m'aperçus que cet état de *ne penser à rien* se produisait plutôt quand je ne le cherchais pas et au moment où je n'en avais aucunement l'intention. Je me suis demandé alors si, en me plaçant dans certaines conditions, en éliminant autant que possible toutes les excitations sensitives, je n'arriverais pas à réaliser à volonté cet état de *ne penser à rien*.

C'est cet état mental, que j'ai dénommé plus ou moins heureusement *nuit psychique*, que j'ai étudié dans la Note mentionnée ci-dessus. En somme, dans cet état, l'activité psychique est réduite à son minimum; c'est, chez moi, le minimum d'activité psychique compatible avec la conservation de la conscience, autrement dit la forme la plus rudimentaire (observable) de l'activité cérébrale. Pour ses caractères je renvoie à la Note précitée.

Il est évident, et c'est ce qu'on peut m'objecter, que cet état est un état mental artificiel, anormal, peut-être même, dira-t-on, presque pathologique. J'accorde volontiers que cet état est exceptionnel et provoqué artificiellement; mais il a pour moi cet intérêt qu'il m'a aidé à saisir et à observer un autre état mental, absolument physio-

logique cette fois, qui se présente très souvent chez moi et qui correspond à ce que j'ai appelé dans ma Note *Crépuscule psychique*.

Le mot est peut être impropre et mal choisi et je n'y tiens pas autrement. Je veux seulement entrer dans quelques détails sur cet état mental très fréquent chez moi et sur lequel dans ma Note, je n'ai pu donner, faute de place, que quelques indications sommaires et beaucoup trop vagues.

Avant d'aborder l'examen détaillé de cet état mental je dois faire quelques observations préliminaires.

Et tout d'abord je prie le lecteur de m'excuser, si le moi (le moi haïssable) tient autant de place dans ces pages; il ne peut en être autrement dans une observation personnelle. Je n'ai pas besoin d'ajouter que je crois m'être mis en garde contre toute théorie, toute autosuggestion. J'ai constaté des faits, rien de plus.

En observant ce qui se passe en moi-même aux divers moments de la journée, voici ce que je constate.

Je suis au matin, par exemple; je viens de me lever, je fais ma toilette, je m'habille. Il y a là une série d'actes machinaux qui se répètent tous les jours; je vais et viens dans ma chambre, je regarde par la fenêtre; je reçois une série d'impressions visuelles, auditives, tactiles, vue du paysage, bruit d'une voiture dans la rue, contact des objets que je touche; mais toutes ces impressions qui arrivent à ma conscience avec des degrés différents d'intensité, et d'une intensité toujours très faible, n'éveillent en moi aucune manifestation psychique, jugement, comparaison, etc. Elles se succèdent et se remplacent dans ma conscience, sans susciter aucun genre d'activité mentale; elles sont superficielles et tout à fait du même ordre que les actes musculaires successifs machinaux de la toilette et de l'habillement. Beaucoup d'entre elles même passent tout à fait inaperçues. Sensations, mouvements, tout cela est machinal, involontaire, comme étranger à moi-même. Pendant toutes ces opérations, de deux choses l'une :

Ou, ce qui m'arrive souvent, j'ai une préoccupation, scientifique, littéraire, familiale, etc., qui m'absorbe plus ou moins complètement, une idée dominante que je poursuis et dans ce cas on comprend facilement que je reste étranger à tous ces détails de ma toilette et de mon habillement;

Ou bien, et c'est le cas le plus fréquent, je n'ai aucune préoccupation particulière, rien qui fixe spécialement mon attention, *je ne pense à rien*.

Si je m'observe dans le cours de la journée, j'arrive à des résultats identiques. La plus grande partie des actes accomplis ainsi dans le cours d'une journée sont des actes machinaux, automatiques, habituels, où la réflexion n'entre pour rien. Il en est de même des sensations, auditives, visuelles, tactiles, qui affluent de tous côtés et n'amènent dans mon esprit aucune idée particulière autre que celle

de leur vague constatation (et encore!) et qui restent comme à fleur de peau. Autrement dit, avant les mouvements, pas de réflexion; après les sensations, pas de réflexion.

Donc, *la plupart du temps je constate que je ne pense à rien.*

Je trouve donc, à un moment donné, dans mon esprit un état particulier dans lequel les impressions venues soit de l'extérieur, soit de mon propre corps se comportent de la façon suivante.

Première catégorie. — A. *Ces impressions se produisent sans que j'en aie conscience.* Telles sont par exemple les impressions tactiles provenant des habits que nous portons. A moins que nous n'y fassions attention spécialement ces impressions tactiles sont ordinairement sans répercussion dans la conscience.

Mais là il peut se présenter deux cas :

Ou bien elles peuvent être perdues définitivement (au moins en apparence) et ne plus reparaître dans la conscience; je dis en apparence, car je ne pourrais affirmer qu'elles ne puissent être emmagasinées et réapparaître plus tard pour être utilisées;

Ou bien elles peuvent réapparaître dans certaines conditions et revivre dans la conscience. J'en citerai deux exemples. Il m'est arrivé assez souvent qu'on m'adressait la parole; sur le moment je n'entendais rien; puis au bout d'un moment ces paroles me venaient à la conscience. « Ne m'avez-vous pas demandé telle chose tout à l'heure? » disais-je à la personne qui m'avait parlé. Autre exemple : Je passe devant un étalage sur lequel je jette un coup d'œil; sur le moment rien ne me frappe particulièrement; plus tard, je me dis : « mais j'ai vu cela quelque part », et je retrouve l'objet à l'étalage.

Deuxième catégorie. — B. *Les impressions arrivent à la conscience.* mais tellement faibles qu'elles passent *presque* inaperçues et qu'elles ne sont suivies d'aucune manifestation de l'activité psychique, d'aucune pensée.

Ces deux catégories correspondent à ce que j'ai appelé *crépuscule psychique.*

Pour les mouvements, il en est de même; là aussi nous trouvons les deux catégories : A, les mouvements machinaux inconscients; B, les mouvements machinaux dont je n'ai qu'une conscience vague et qui ne sont rattachés à aucun acte psychique particulier.

En résumé je constate chez moi la présence fréquente d'un état spécial dans lequel l'activité mentale est réduite au minimum, et tellement réduite que je puis dire ceci; *je ne pense pas.*

Avant d'aller plus loin je dois répondre à une objection qui me sera faite et définir le sens que j'attache au mot *pensée.* Le vague de la terminologie psychologique rend cette délimitation indispensable. Pour moi, voici la signification que j'attache à ce mot.

J'élimine de la pensée les phénomènes et les actes suivants :

Les sensations brutes;

Les perceptions brutes (forme, grandeur, distance, etc.) qui sont

devenues machinales par l'habitude et sont aux sensations brutes ce que les mouvements habituels acquis sont aux mouvements réflexes et automatiques.

Les phénomènes instinctifs;

Les actes machinaux et automatiques;

Les mouvements passionnels, mimique, etc.;

Les appétits (faim, soif, etc.).

Je réserve donc le mot *pensée* au groupe de phénomènes dans lesquels l'activité mentale entre en jeu, autrement dit aux cas dans lesquels il y a perception active, comparaison, jugement, etc.

Si je compare, si je juge, si j'apprécie, si je délibère, si je veux un mouvement ou un acte, je dis que je pense, dans le cas contraire, je dis que je ne pense pas. J'espère ainsi que tout malentendu peut être évité sur le sens dans lequel j'emploie le mot : pensée.

Après cette digression nécessaire je reviens à l'état mental étudié plus haut.

Si je prends les principaux événements de la journée, repas, promenade, etc., j'arrive toujours à la même conclusion, c'est que la plupart du temps, je ne pense pas, je ne pense à rien.

Si je me promène par exemple sur une route connue, n'ayant aucun intérêt à regarder le paysage, je vois les arbres, les maisons, les passants, les cris de la rue frappent mes oreilles; j'adapte inconsciemment mes mouvements à la route que je dois suivre, aux promeneurs que je croise et que j'évite de heurter; tout cela est machinal, involontaire, inconscient; en réalité je ne pense à rien.

Mais cet état mental se produit non seulement dans beaucoup d'actes ordinaires de ma vie, toilette, habillement, promenade, etc. Il se produit encore dans des circonstances différentes et dans des actions en apparence intellectuelles.

Je suis dans un cercle mondain; on cause, j'écoute, je réponds, je prends une part plus ou moins active (plutôt moins que plus en général) à la conversation; mais au fond tout cela est machinal, inconscient, affaire d'habitude; certains mots, certaines formules appellent certaines réponses toutes faites. Le temps, la santé, la politique, les ennuis de domestiques, la cuisine chez beaucoup de femmes, autant de clichés tout faits, tout prêts dans l'esprit et dont l'apparition amène infailliblement d'autres clichés. Cela est si vrai que je me surprends quelquefois moi-même à penser à tout autre chose: j'ai répondu machinalement sans savoir au juste ce que je répondais et ma réponse n'en était pas moins en rapport convenable avec la question. Puis-je dire dans ce cas que ma réponse était *pensée*? Je ne le crois pas ; elle était aussi machinale que le mouvement machinal de la main pour chasser une mouche qui vous importune. En réalité ou je pensais à autre chose, ou, ce qui m'arrive souvent, je ne pensais à rien. Je dois dire que cet état mental m'a attiré plusieurs fois de la part de mon interlocuteur cette question un peu humiliante pour

moi : « Vous n'êtes pas du tout à ce que je dis; à quoi pensez-vous ? »

Dans cet état mental ainsi caractérisé par la *non-pensée*, y a-t-il un sentiment, un concomitant émotif? Ici l'observation est bien plus délicate et je ne m'aventure qu'avec une certaine crainte sur ce terrain. Il est si facile de se tromper soi-même dans ce genre d'observation interne.

Déjà, dans ma note sur la *nuit psychique*, j'ai constaté une sorte de sentiment vague d'*attente* [1] très difficile à décrire. Mais la *nuit psychique* étant en somme un état artificiel et provoqué, je n'ai pu aller plus loin dans mon étude; la seule chose à retenir, c'est qu'en général il ne s'accompagne pas d'*indifférence*.

Dans l'état mental décrit plus haut il y a ordinairement chez moi une sorte de sentiment vague de repos, de calme, de sérénité, quoique ce mot dépasse peut-être ma pensée, sentiment impossible à définir et que je ne puis faire comprendre que par des comparaisons plus ou moins justes; cela ressemble un peu au sentiment de repos qu'on éprouve en s'asseyant après une promenade un peu longue; le terme *euphorie*, employé par les médecins grecs, me paraît répondre le mieux à cet état. Il ne s'agit pas là d'un état émotif véritable; la chose est trop vague, trop légère, pour mériter le nom d'émotion, mais elle n'en est pas moins réelle; c'est à peine un degré au-dessus de l'indifférence, mais ce degré est cependant perceptible; il rappelle de loin le sentiment qu'on éprouve dans la convalescence de maladies graves dans laquelle on se sent revivre, sans penser, dans un repos physique et moral absolu.

Cet état d'euphorie s'accentue dans certaines conditions, par exemple par une belle journée, à la campagne, au printemps, et est certainement sous la dépendance de l'intégrité de la santé générale.

Dans d'autres cas, plus rares heureusement, et dus la plupart du temps à des conditions physiques et morales particulières, c'est une sorte de malaise à peine perceptible qui peut quelquefois aller jusqu'à l'inquiétude et beaucoup plus rarement jusqu'à une sorte d'angoisse légère.

Ne voulant pas faire une autobiographie psychologique complète je pourrais terminer là ce travail. Il me paraît cependant utile d'insister sur quelques points spéciaux qui me semblent intéressants au point de vue où je me suis placé dans ce mémoire.

Deux mots d'abord sur mes conditions physiques individuelles. Je

1. Dans la discussion qui a suivi ma communication au Congrès, M. Aars a émis l'opinion que l'attente ne peut être considérée comme un *sentiment*. Il pense qu'elle est tout à fait distincte des éléments émotionnels. Pour ma part je ne puis me rattacher à cette opinion; quelle que soit l'idée qu'on puisse se faire de l'attente et la signification psychologique qu'on lui attribue, il y a, à mon avis, dans l'attente, *à tous les degrés*, un élément émotionnel toujours perceptible. C'est du moins ce que j'éprouve quand j'étudie sur moi-même ce phénomène mental.

suis très myope et cette myopie a eu une très grande influence sur mes actes, mon caractère, ma manière d'être. Je me borne à cette constatation ne voulant pas ici étudier mon activité mentale à ce point de vue.

J'ai une certaine paresse physique, je n'ai jamais aimé les sports, sauf la marche, et encore à l'état de promenade. Je mentionne cette disposition parce qu'à cette paresse physique correspond une sorte de paresse intellectuelle sur laquelle je dois m'arrêter un instant. Et d'abord je remets assez facilement au lendemain ce que j'aurais dû faire la veille et j'ai essayé bien souvent, sans grand succès, de me corriger de ce défaut. De plus la *mise en train* de mon activité intellectuelle est en général assez lente ou mieux la *réalisation* de cette activité. Je rumine pendant très longtemps mes idées, avant de me décider à les formuler, à les écrire. Il semble que j'attende le déclanchement qui mettra toute la machine en mouvement et ce déclanchement se produit sous une influence variable, une phrase que je rencontre dans un livre, une suggestion étrangère, une idée subite qui me saute à l'esprit dans les moments de l'état mental que j'ai étudié plus haut.

Malgré cette paresse intellectuelle initiale, une fois la machine en train, mon activité intellectuelle évolue avec la plus grande facilité, sans effort. Quand je me suis décidé une fois à formuler les idées qui traversaient mon esprit depuis des années, je n'avais qu'à laisser courir ma plume, j'écrivais comme sous la dictée.

Un autre trait essentiel de mon activité mentale c'est l'*instabilité*, ou mieux, la *papillonne*, pour emprunter l'expression si pittoresque et si juste de Fourier qui rend très bien ma pensée. J'aime à changer d'occupation, à diriger mon activité mentale dans divers sens, à varier mes travaux non seulement dans le temps, mais anssi à entreprendre simultanément plusieurs sortes d'ouvrages, passant facilement de l'un à l'autre suivant ma fantaisie.

J'avais, étant jeune, une mémoire excellente, spécialement pour ce qui concerne les noms de personnages, de lieux, les termes scientifiques, les mots techniques; elle était faible sur un seul point, les dates. J'ai encore une très bonne mémoire sauf parfois pour les noms propres et les petits faits journaliers.

J'ai énormément lu et déjà, étant tout enfant, je lisais ce qui me tombait sous la main, lisant pour le plaisir de lire et souvent sans comprendre ce que je lisais. A moins de lire attentivement et avec l'intention de tout lire, je lis très rapidement, *des yeux*, ne m'arrêtant que sur les points qui m'intéressent particulièrement. J'ai pu parcourir ainsi, pour un certain nombre de mes travaux, pour ma Physiologie en particulier, une masse énorme de documents. Mais ce mode de lecture a de très grands inconvénients que j'ai plus d'une fois ressentis; ce que j'ai lu ainsi s'oublie avec une très grande rapidité; aussi suis-je obligé, si je veux retenir quelque chose de mes lectures,

de lire toujours la plume à la main et en prenant des notes. Du reste je ne retiens bien un nom, nom propre par exemple, que si je l'ai écrit moi-même. Si je n'ai fait que l'entendre, je ne le retiens pas du tout et je le retiens un peu mieux quoique encore difficilement si je le vois écrit ou imprimé. Si je l'ai écrit moi-même, je ne l'oublie plus.

Pourtant je ne suis pas un *moteur* au sens de Stricker par exemple. Si, fermant les yeux, je cherche à me figurer un mouvement, le soulèvement du bras par exemple ou un mouvement de marche, je n'ai absolument aucune ébauche, si petite soit-elle, de sensation de mouvement dans le bras et dans la jambe. Je n'ai qu'une *vision* mentale, très vague du reste et très atténuée, de ces mouvements. Pour les mouvements de l'écriture, cette vision mentale manque et il semble qu'il y ait comme une sorte de vague image mentale des mouvements de la main, mais tellement faible que je n'oserais affirmer son existence. Pour les mouvements d'articulation, il n'en est plus tout à fait de même. Si je lis ou si je récite de mémoire un passage d'un auteur sans faire le moindre mouvement pour articuler les mots, autrement dit si je lis ou récite mentalement, j'ai la sensation très nette d'une articulation intérieure, mentale, des mots que je lis ou que je récite et pourtant une tige mince et allongée introduite entre les lèvres et reposant sur le dos de la langue ne présente aucun mouvement appréciable.

Je suis un *visuel* très imparfait. Si je ferme les yeux et que je cherche à reproduire dans mon esprit la vue du livre que je regardais tout à l'heure sur ma table, je n'ai en réalité aucune image de ce livre, aucune image de sa couleur et de sa forme et cependant j'ai cette *vision mentale*, si bien que je puis localiser par exemple tel mot à sa place sur la page que je viens de lire. Dans cette vision mentale cependant je distingue les différences de coloration, j'ai la conscience du vert des arbres, du bleu de la mer, des contours des montagnes de l'Estérel, de la forme et de la grandeur des objets, et pourtant je ne les vois pas dans le sens qu'on donne au mot *voir*. Il est bien difficile évidemment de rendre compte de ces phénomènes; mais ce qui est certain c'est que je puis reproduire les contours et les couleurs de ces images visuelles mentales et, d'autre part, qu'elles ne sont pas la reproduction même affaiblie des objets eux-mêmes.

Il est à noter que dans mes rêves il m'arrive quelquefois de voir les objets avec leurs formes et leurs couleurs presque aussi vives que dans la réalité, ce qui ne m'arrive jamais pour les images mentales à l'état de veille (voir : Contribution à la Psychologie du rêve, *American Journal of Psychology*, N^os^ Juillet-Octobre 1903, p. 7).

Les *images auditives* ne sont jamais chez moi très intenses. Là encore c'est plutôt un *son mental*, si je puis m'exprimer ainsi, plutôt qu'une reproduction affaiblie de la sensation auditive. L'image auditive est seulement peut-être un peu plus accusée que l'image visuelle.

A propos de mes rêves, je mentionnerai ce fait que chez moi le rêve

est presque un état habituel; je ne passe pas une nuit sans rêver, ou bien c'est tout à fait exceptionnel. Je suis même porté à croire que mes rêves occupent sinon la totalité, du moins une grande partie de mes nuits. Si je suis réveillé dans la nuit par une personne étrangère par exemple, presque toujours j'ai conscience que mon réveil a interrompu un rêve.

Quelles sont maintenant les conditions extérieures qui favorisent chez moi la production de l'activité cérébrale et spécialement l'éclosion des idées.

Ces conditions sont les suivantes :

La nuit, quand je ne dors pas, pourvu que l'absence de sommeil ne tienne pas à une cause morbide ou à une préoccupation morale;

Les mouvements machinaux habituels, ainsi le matin quand je procède à ma toilette, la promenade en terrain plat, sans obstacles, quand rien ne dérange le mécanisme automatique de la marche;

Le mouvement du chemin de fer, quand le train glisse rapidement sans arrêt comme dans les rapides;

Certains morceaux de musique instrumentale qui tout en flattant l'oreille n'occupent pas assez l'esprit pour l'empêcher de penser à autre chose, spécialement la musique de Haydn, Mozart, Mendelssohn;

Enfin quand je suis à ma table, la plume à la main et que je *suis en train*.

Dans ces différentes conditions il se crée chez moi un état d'adaptation, d'*accommodation mentale*, pour emprunter une expression médicale qui rend bien ma pensée, dans lequel les idées affluent à l'esprit avec la plus grande facilité.

Quant à la façon dont les idées se présentent à mon esprit, voici ce que je puis dire. A un moment donné, sans que je sache pourquoi, et souvent au moment où j'y pense le moins, surgit dans mon esprit l'*idée-mère*, comme je l'appelle, c'est-à-dire l'idée qui, une fois entrée dans ma conscience, donne naissance à une série d'idées secondaires qui en sont comme la frondaison et constitueront l'œuvre elle-même. Cette frondaison, elle est soumise à ma volonté, elle se produit et se développe sous l'influence d'une activité mentale dont j'ai conscience et que je dirige à mon gré; mais pour l'idée-mère, il n'en est pas ainsi; elle surgit dans ma conscience sans que je sois pour quelque chose dans son apparition; c'est une éclosion comme spontanée sur laquelle l'introspection la plus minutieuse ne m'apprend rien; elle surgit des profondeurs de l'inconscient et c'est sur elle que je travaille avec mon activité mentale, consciente et volontaire.

Ces idées-mères se présentent aussi bien dans un travail scientifique et littéraire que dans un délassement artistique et en réalité mon moi conscient n'y est pour rien. Bien au contraire; si je les cherche, elles me fuient et elles me fuient d'autant plus que je mets plus d'acharnement à leur poursuite. Il y a là quelque chose de tout à

fait comparable au mot ou au nom qu'on cherche et qui ne vous revient à la mémoire que lorsque vous n'y pensez plus.

Dans les faits que j'ai étudiés dans ce travail je crois m'être mis, autant que possible, à l'abri des causes d'erreur. Je n'ai voulu essayer aucune interprétation, aucune théorie des faits. J'ai décrit ce que je ressens, rien de plus. Je ne sais si d'autres observateurs arriveront aux mêmes constatations que moi.

Avant de terminer je me permettrai cependant un peu de théorie, et ceci dans un intérêt pratique.

On a vu, par ce qui précède, quel rôle considérable joue chez moi la cérébration inconsciente, ou comme on voudra l'appeler, la subconscience, ou quelque nom que l'on veuille donner à cet ordre de phénomènes. Le fait pratique important que je voudrais mettre en lumière, c'est que le *travail inconscient ne fatigue pas comme le travail conscient.*

Pour ma part, ce travail inconscient, je l'ai utilisé d'abord inconsciemment, sans savoir pourquoi, instinctivement; puis, quand j'ai commencé à me rendre compte du phénomène, je l'ai employé systématiquement et je ne pourrais dire assez quels services il m'a rendus et combien il a facilité mon activité intellectuelle.

Quand on étudie une question, qu'on se livre à un travail, quel qu'il soit, il arrive toujours un moment où des obstacles vous arrêtent, où des difficultés surgissent, où l'esprit ne trouve pas de suite la marche à suivre pour atteindre le résultat voulu.

Dans ce cas, après quelques tentatives, *je ne m'acharne pas*; je cesse tout travail et je fais autre chose : une occupation physique quelconque, un travail mental d'un autre ordre, en un mot j'imprime à mes idées, à mes actes une autre direction et ne pense plus au problème que je recherchais; puis quelque temps après, quelques heures, quelques jours, quelques mois, je reprends le travail interrompu et les difficultés qui m'avaient arrêté disparaissent, les problèmes se résolvent comme par enchantement. Je me suis toujours bien trouvé de ce mode de travail; tant que cela va bien, que les idées évoluent avec facilité et viennent se caser comme d'elles-mêmes, je continue, mais dès que je sens (et cela se sent très bien) que *ça ne marche pas*, je n'attends pas que la fatigue cérébrale arrive, je m'arrête et je passe à autre chose. Grâce à cette méthode de travail je n'ai jamais éprouvé ni fatigue cérébrale ni surmenage intellectuel. Aussi me permettrai-je de dire à tous ceux qui, savants, littérateurs, artistes, vivent surtout par le cerveau : *laissez travailler l'inconscient*; *il ne se fatigue jamais.*

H. Beaunis.

DE L'ANALOGIE SCIENTIFIQUE

I

Il convient tout d'abord de répondre aux objections que peut soulever le titre même de cet article. D'après le langage courant, « analogie » et « scientifique » sont deux mots qui s'accouplent fort mal, le second comportant les idées de détermination et de précision dont le contraire même caractérise le premier. De « pures analogies » signifient en effet des rapprochements que l'homme de science considère comme vains. Mais de quel terme nous servir pour le sujet qui nous occupe ici? Nous entendons étudier les rapports scientifiques entre les phénomènes ou entre les choses. — Parlez donc de rapports, — dira-t-on. Nous le ferions si nous n'avions exclu certains rapports, comme ceux qui existent entre un corps et son milieu : chocs, cohésion, attraction et répulsion mutuelles, influence exercée par la température et la pression sur le volume des masses gazeuses, etc. Nous ne voyons pas d'autre moyen de désigner l'espèce de ces rapports qu'en les appelant « non-analogiques ». Nul ne s'aviserait de proclamer une analogie entre la température ou la pression et le volume d'une masse gazeuse; cela n'aurait pas de sens. Et s'il peut y avoir analogie entre un objet et son milieu, on a conscience de laisser toute analogie de côté quand on s'occupe des réactions du milieu sur l'objet et de l'objet sur le milieu. Or, toute réaction n'est-elle pas un rapport? Il est vrai que des analogies se basent sur les rapports non-analogiques eux-mêmes. Ainsi la loi de Mariotte, qui est un rapport non-analogique, montre une analogie entre tous les gaz, car tous les gaz éloignés de leur point de liquéfaction suivent, à peu de chose près, la loi de Mariotte.

Le terme d' « analogie » répond donc bien à un besoin. Satisferait-on ce besoin autrement? Les essais qui se présentent à l'esprit

ne le font guère penser. Nous devons rejeter « ressemblance » et « similitude », « ressemblance » parce que ce mot s'applique davantage à l'ordre morphologique, « similitude » parce que la science ne se borne pas à grouper les choses et les phénomènes rigoureusement semblables, sous peine d'être un amas inorganisé de connaissances fragmentaires.

Une des principales opérations de l'esprit humain est la comparaison (en elle réside, on peut le dire, toute la science). Or, la comparaison se fait à des fins quantitatives ou qualitatives. Dans le premier cas, elle aboutit à la mesure, dans le second à l'analogie. Nous ne donnerons pas d'autre définition de celle-ci. On remarquera seulement que l'existence et la nature des rapports non-analogiques se trouvent ainsi mis en relief. Que compare-t-on, par exemple, quand on étudie la dilatation linéaire des corps? pas du tout des longueurs avec des températures, mais des longueurs entre elles pendant que la température varie; or c'est là une mesure, une comparaison quantitative. Mais, une fois trouvées les lois de dilatation des corps, on peut comparer ces lois entre elles; on constate alors que presque tous les corps augmentent de volume avec la température, analogie entre les corps en général, qu'un même coefficient de dilatation est commun à tous les gaz « parfaits » analogie entre tous les gaz, et les comparaisons opérées ont été qualitatives.

En dehors de l'ordre scientifique cette distinction entre comparaisons quantitatives et qualitatives est naturellement plus difficile à saisir. On entrevoit cependant un parallèle à la mesure dans le jugement de valeur par lequel nous évaluons les choses en bonté ou en beauté suivant un étalon métrique fort mal défini. Et de même qu'en physique les lois de variations des grandeurs donnent lieu à des analogies quand on compare ces lois entre elles, de même en poésie, quand on compare dans leurs résultats généraux les mesures faites avec les mètres de valeurs. Rien n'est plus banal, par exemple, que d'établir une analogie entre la rose et la femme. C'est principalement une analogie de position. Deux progressions de charme établies, l'une pour le règne végétal, l'autre pour le règne animal, ont respectivement comme terme supérieur la rose et la femme.

Les analogies devaient sans doute, à l'origine de la pensée

humaine, se mélanger les unes avec les autres de telle sorte que les poétiques servaient dans le langage rationnel, tout aussi bien que les rationnelles dans le langage poétique. Celui-ci seul, aujourd'hui, conserve pleine liberté de pratiquer cette confusion. Il peut à loisir, si l'on met à part la recherche de la nouveauté, considérer les vertus comme des parfums, entre autres licences, analogie qui provient d'une même position occupée par la vertu et le parfum sur deux échelles de valeur; en cela cette analogie est sentimentale, mais elle a aussi quelque chose de grossièrement scientifique parce qu'elle note l'invisibilité matérielle qui caractérise également la vertu et le parfum. Il n'en va pas de même des analogies scientifiques, soustraites en droit, sinon en fait, à l'empire du cœur.

Ce serait le lieu de mettre en évidence les caractères qui rendent les analogies scientifiques, ou non scientifiques, mais nous avons maintes fois traité cette question, notamment à propos de la curiosité scientifique. Qu'il suffise de rappeler le point suivant : est scientifique ce qui est objectif, général et constant. De là exclusion de l'anthropomorphisme. Ne seront pas scientifiques les analogies entre les phénomènes naturels et l'action de l'homme sur les choses, entre le finalisme qui caractérise nos œuvres et l'évolution de l'univers. Nous avons remarqué cependant des analogies qui, tout en ayant le caractère scientifique, se trouvaient bannies de la science comme stériles. Telles sont certaines analogies numériques des Pythagoriciens. L'expérience seule permet d'éprouver la fécondité des analogies scientifiques.

Ce que l'on peut ajouter à cet égard, c'est que, parmi les analogies scientifiques, il y en a de plus ou moins scientifiques. Le degré auquel ce caractère leur est attribuable peut s'apprécier parfois assez clairement. Il se mesure par l'étendue de leur solidarité réciproque. Une analogie sera d'autant plus scientifique qu'elle se trouvera liée à un plus grand nombre d'autres analogies. Nous le voyons notamment dans les classifications zoologiques. On pourrait grouper les animaux, suivant leur couleur, en animaux blancs, gris, bruns, rouges..., mais l'analogie de couleur, tout en étant générale, assez constante et très objective, sera rejetée d'une voix unanime, parce qu'elle est indépendante de toute autre analogie. Il y aura progrès si l'on divise les animaux en animaux qui mar-

chent, qui rampent, qui volent, qui nagent, car l'analogie de la locomotion ne va pas sans celle des organes moteurs. Elle est même accompagnée de ressemblances extérieures très frappantes qui induisent, par exemple, les gens peu avertis à faire de la baleine un poisson. Mais si, non content d'observer que la baleine est pisciforme, on s'avise de la disséquer, on la trouve plus voisine de l'homme que du requin. L'analogie locomotrice est donc solidaire d'un très petit nombre d'autres analogies. Il n'en va pas de même avec la classification savante actuelle des animaux en vertébrés et invertébrés, des vertébrés en mammifères, reptiles, oiseaux, poissons. Une analogie comme celle qui donne leur nom aux mammifères, l'analogie du mode de nourriture des tout jeunes animaux, entraîne un grand nombre d'analogies, celle de l'appareil circulatoire et des organes de reproduction entre autres. Un grand pas de plus a été fait avec le triomphe du transformisme préparé par Buffon, Gœthe, Oken, consommé après les travaux de Lamarck, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et Darwin. Quand bien même on prouverait que l'origine des êtres vivants est due à des créations distinctes et définitives, l'hypothèse transformiste subsisterait dans une de ses principales conséquences qui est relative à la classification. Cette hypothèse conduit en effet à mettre en évidence une analogie tout à fait générale entre le groupement des êtres vivants actuels et passés et un arbre généalogique. Répartir les animaux et les plantes en espèces, genres, familles, sous-ordres, ordres, classes, embranchements, était fort bien trouvé, mais cette systématique, si adaptée qu'elle soit au degré plus ou moins grand de généralité des caractères organiques, reste artificielle par certains côtés. Elle suggère une fausse idée de régularité militaire. Elle décrit la foule des êtres vivants comme on décrirait une armée à la parade, chaque unité étant d'une composition invariable et séparée par un intervalle constant des unités de même ordre. Cette assimilation erronée, qui n'existe sans doute dans l'esprit d'aucun naturaliste, se trouve impliquée dans leur langage trop rigide. Quand on voit le nom de « familles » donné à telles catégories animales et végétales, on ne peut se défendre d'imaginer une grandeur de différences qui resterait la même d'une famille à la famille voisine tout le long de l'échelle zoologique. Or autant que ces différences sont accessibles à la mesure, elles apparaissent au contraire

très inégales, à tel point que dans telle série d'êtres vivants les différences entre genres voisins équivalent aux différences entre familles voisines dans telle autre série. L'analogie généalogique des transformistes corrige ce grave inconvénient. Elle remplace l'idée de collection par l'idée de parenté. Certaines branches de l'arbre généalogique sont tombées; ces branches portaient plus ou moins de rameaux, de là l'inégalité des intervalles qui séparent les rameaux connus. L'analogie généalogique est donc scientifique au plus haut degré, puisqu'elle relie toutes les analogies les plus scientifiques entre êtres vivants.

II

Une des premières opérations de l'esprit humain où soit intervenue l'analogie a consisté à reconnaître les caractères généraux. L'adjectif s'introduisit dans le langage. Il ne sera pas nié que son emploi supposât un rapprochement implicite entre un grand nombre d'objets : on leur trouvait des analogies. Le fait d'avoir reconnu, entre beaucoup de corps, une analogie qui les fit qualifier de « pesants », contenait en germe les expériences de Galilée. Toute généralisation implique de l'analogie. Or, déjà, il n'y a pas de fait scientifique sans généralisation.

Le fait scientifique a, d'autre part, une valeur scientifique variable qui se mesure au nombre ou à l'extension des analogies coexistant avec lui. Ainsi le fait de la chute des liquides et des solides, que connut le premier homme raisonnable, était déjà un fait scientifique. En éliminant la résistance de l'air, Galilée rendit ce fait plus scientifique, puisque l'analogie porta, non plus seulement sur la chute, mais sur la vitesse de chute. Un nouveau pas fut rendu alors possible, le pas que fit Newton quand il vérifia que la lune, en passant de l'apogée au périgée, se rapprochait de la terre suivant les lois cinématiques des corps abandonnés à l'action de la pesanteur : extension de l'analogie du domaine terrestre au domaine universel. Mais ce n'est pas tout : des expériences de Galilée allait sortir la dynamique, la possibilité de généraliser encore la pesanteur en la rattachant à la notion de force. De là, entrée de tous les phénomènes mécaniques sous une analogie qui ne comprenait jusque-là que les gravifiques.

C'est ainsi que le progrès de la science dans la voie synthétique se confond avec l'agrandissement du domaine des analogies. Il n'en va pas de même tout d'abord dans la voie analytique. On sait que les lois sont toujours approximatives. Le progrès analytique consiste à augmenter de plus en plus l'approximation. C'est principalement affaire de mesure, de technique expérimentale, où le but poursuivi est l'établissement d'un rapport quantitatif. Mais que se passe-t-il quand la précision plus grande des mesures oblige à remplacer l'expression primitive A d'une loi par l'expression B? Bien souvent l'expression A, vérifiée par des expériences grossières, avait pour elle la simplicité, et on la conservait surtout à cause de cela. On se dit alors, en adoptant B, qu'il serait bon d'y laisser figurer A, et on cherche une troisième expression C, telle que B soit fonction de A et de C. Il semble que ce procédé mérite d'être condamné comme arbitraire, parce qu'il doit toujours réussir, sauf habiletés mathématiques. Mais si précisément l'introduction de C met en lumière une analogie, elle n'est plus œuvre vaine. C'est ce qui s'est passé pour la loi de Mariotte A, reconnue inadéquate aux phénomènes et remplacée par les courbes B de Regnault. Celles-ci étaient une expresion de la loi de compressibilité des gaz que l'on ne parvenait pas d'ailleurs à traduire en un autre langage, même algébrique. Le physicien hollandais Van der Wals imagina de diviser le volume des gaz en deux parties dont l'une obéissait à la loi de Mariotte, le volume total se comportant comme l'indiquaient les courbes de Regnault. C'était bien introduire une expression C telle que B fût fonction de A et de C. Jusqu'ici, pur arbitraire. Van der Wals pouvait même être accusé de se laisser aller, comme il suit, au préjugé dangereux de la raison suffisante : — dans tout gaz il y a du gaz parfait qui se comprime suivant la loi de Mariotte, parce qu'il n'y a aucun motif pour qu'il se comprime autrement. — Mais, bien entendu, l'éminent physicien ne s'en est pas tenu là. Il se base, pour diviser en deux le volume d'un gaz, sur l'hypothèse moléculaire qui suppose bien en effet deux volumes : celui de l'espace intermoléculaire et celui des molécules elles-mêmes. La loi de compressibilité, telle qu'elle est formulée par Van der Wals, se vérifie avec une très grande approximation, non seulement pour les gaz éloignés de leur point de liquéfaction, mais pour les gaz tout près de devenir liquides

et même devenus liquides. Il y a là une confirmation de la théorie moléculaire qui reliait déjà si remarquablement un vaste ensemble expérimental. Cette théorie n'est autre chose que la mise en relief d'analogies générales entre tous les corps. L'extension des domaines analogiques peut donc, en fin de compte, résulter du progrès de l'approximation quantitative.

En somme, les conquêtes de la science sont les conquêtes de l'analogie. Comment celle-ci procède-t-elle pour accroître son empire? Elle ne peut le faire, cela va de soi, sans l'expérience, ou l'observation, mais l'expérience et l'observation scientifiques, à leur tour, sont *dirigées*, elles répondent à un plan préconçu, sans quoi elles seraient comme les investigations d'un homme qui ne sait pas même ce qu'il cherche. Or ce plan préconçu est fondé sur des analogies. Imaginons un chimiste primitif qui, ayant à sa disposition les seuls produits naturels, entreprenne de les mettre en contact les uns avec les autres de toutes les manières possibles, il aura quelques milliers de chances contre une de ne pas trouver une chimie, parce que nulle analogie ne le guidera. Encore notre exemple est-il chimérique. Pour avoir l'idée d'essayer le contact des corps, il faut croire que quelque chose peut résulter de ce contact. Comment ferait-on cette supposition sans avoir été témoin d'une réaction entre deux produits naturels, d'où, par analogie, se déduise la possibilité d'autres réactions? Or on sait que de telles réactions, suffisamment rapides pour frapper un homme dépourvu de science acquise, sont pratiquement inexistantes dans la nature. Aussi bien la chimie n'est-elle pas la fille du chimiste primitif tel que nous l'avons imaginé par manière d'illustration.

Quand bien même l'expérience et l'observation sont dues au hasard, elles ne prennent de valeur qu'avec le secours de l'analogie. C'est au hasard, on le sait, qu'est due la découverte des rayons X, mais rien sans doute n'en fût résulté pour la science si Röntgen n'avait aussitôt repris, suivant un plan déterminé, l'œuvre du hasard. Voyant une analogie entre la lumière et les rayons X, l'impression des plaques photographiques, il fut conduit à en chercher d'autres : réflexion, réfraction, polarisation, dont il constata d'ailleurs l'absence. Il n'en est pas moins vrai que l'analogie lui avait servi de guide dans ses travaux.

Ce qui précède rend inutile de développer le rapport qui existe

entre l'hypothèse et l'analogie. L'hypothèse, qui consiste toujours à induire d'une analogie connue d'autres analogies inconnues, est l'instigatrice nécessaire de l'expérience et de l'observation scientifiques.

Quant à la théorie, on peut la définir comme une manière de formuler des analogies générales. Et de même qu'une analogie constatée n'est jamais fausse, on peut dire que les théories scientifiques sont toujours conformes à la vérité; elles ne changent pas, elles s'étendent. Cet agrandissement se produit quand les analogies générales dont elles sont l'expression se réunissent à d'autres sous une ou plusieurs analogies plus générales encore.

Théorie scientifique, hypothèse, expérience, observation, fait scientifique, généralisation, progrès synthétiques et analytiques, tout en un mot, dans la science, se trouve lié directement ou indirectement à l'analogie.

III

Une question fort délicate se pose à propos des analogies : où est la limite entre la certitude scientifique et l'hypothèse? Car il y a, en toute affirmation de la science, une part d'hypothèse, si on veut s'exprimer en pleine rigueur. L'affirmation de la science consiste en effet, quand des analogies apparaissent, à en annoncer d'autres qui n'apparaissent pas encore ou même n'apparaîtront pas du tout. D'un simple coup d'œil qui vous montre la forme et la couleur d'un objet, vous induisez sans hésitation que cet objet sera pesant, et même vous énoncerez avec une assurance imperturbable le nombre qui représente en mètres par seconde l'accélération de sa chute dans le vide, décimales exactes comprises. Vous pourrez bien montrer par une expérience la justesse de vos prévisions, vous pourrez à la rigueur répéter cette démonstration pour cent objets par jour, mais non pour mille objets différents que je pourrai vous désigner par jour aussi. Dira-t-on que vous faites une hypothèse neuf fois sur dix? Non, bien qu'au pied de la lettre métaphysique ce soit vrai. La certitude scientifique s'acquiert même à bien meilleur compte. De ce que vous voyez dans le spectre produit par l'incandescence d'un corps telles ou telles raies, vous affirmez dans ce corps la présence d'un métal dont vous certifiez un grand

nombre de propriétés chimiques et physiques. Ce métal est rare, nous ne pourrons nous procurer, faute d'argent, aucun minerai où il soit contenu en quantité suffisante, ce qui, en fait, nous empêche pour toujours de contrôler vos dires, et cependant vous ne serez pas réputé avoir émis une hypothèse. Des expériences répétées deux ou trois fois ont montré que l'analogie des raies spectrales accompagnait certaines autres analogies physiques et chimiques. La constatation de la première suffira dès lors pour que l'on s'estime certain de l'existence des secondes. On se passe du contrôle de l'expérience, mais on le sait accessible à certains laboratoires riches et bien outillés, Il n'en faut pas plus. Il en faut beaucoup moins encore. La présence, dans le spectre solaire, des raies spectrales de la plupart des substances terrestres, nous fait tenir pour bien démontré que ces substances appartiennent aussi à la masse du soleil. Ici pourtant, nul contrôle n'est possible, aucun savant ne se trouve en mesure, pour le moment, de prélever sur le soleil quelques grammes d'échantillons pour les soumettre à l'analyse et voir par là si, à raies pareilles, les corps de là-haut ont les mêmes propriétés physiques et chimiques que ceux d'ici-bas. D'une manière abrégée, nous dirons qu'un groupe d'analogies vérifiées a suffi pour nous faire connaître un autre groupe d'analogies inaccessibles dans l'espace.

Celles qui sont inaccessibles dans le temps deviennent aussi, par un procédé tout pareil, l'objet de la certitude scientifique. On nous dit qu'il a existé, voici de cela quelques milliers de siècles, des animaux tels que le ptérodactyle, l'iguanodon, le brontosaure, l'icthyosaure, le mégalosaure, l'atlantosaure. Les uns volaient, les autres avaient quatre hautes pattes égales comme nos quadrupèdes actuels, ou deux pattes longues qui leur servaient à marcher et deux pattes courtes comme nos kangourous, ou présentaient d'autres caractères qu'on ne retrouve chez aucun des reptiles actuels. C'est cependant parmi les reptiles que la science, d'un accord unanime, classe lesdits animaux. Quels vestiges nous ont-ils cependant laissés? Rien que des squelettes plus ou moins complets. De ce que ces squelettes présentent des caractères communs avec ceux des reptiles actuels, on en a déduit une communauté d'organisation générale, relativement aux organes respiratoires, circulatoires, reproducteurs. Une analogie a suffi pour qu'on affirmât des analo-

gies inaccessibles dans le temps. Et l'on n'estime pas que l'existence des reptiles des terrains secondaires, en tant que reptiles, soit hypothétique.

A la vérité, on s'appuie, dans les inductions analogiques que nous venons de citer comme exemples, sur une analogie plus générale encore : celle de l'Univers avec lui-même dans l'espace et dans le temps. La substance, disons-nous, les phénomènes et leurs lois, sont au fond les mêmes ici et dans la voie lactée, aujourd'hui et il y a un million de siècles. Joignez à cela l'affirmation d'une certaine continuité. Mais celle-ci dérive encore de l'analogie précédente : analogie de l'Univers avec lui-même dans le temps. Le temps qui nous est accessible ne nous montre pas dans notre système solaire de bouleversements très généraux et très brusques ; nous en concluons qu'il n'y en a pas eu non plus et qu'il n'y en aura pas dans les temps voisins de ce temps accessible. Outre cette analogie générale, des analogies plus partielles se sont manifestées en faveur de nos inductions sur les raies spectrales et les squelettes fossiles secondaires. Les aérolithes ainsi que la densité des astres déduite de la gravitation universelle témoignent d'une analogie entre les corps célestes et terrestres. Des raies observées dans le spectre solaire n'existaient pas dans les spectres des matières que nous connaissions; on finit par découvrir un corps, l'hélium, qui fournissait précisément ces raies. En paléontologie on a trouvé aussi quelques « ponts » jetés, non plus sur l'espace, mais sur le temps. La glace fossile de Sibérie nous a conservé des mammouths dans l'état où ils étaient au moment de leur mort, les dessins des premiers hommes nous représentent encore certains animaux disparus depuis longtemps, plusieurs espèces actuelles ont été contemporaines des dinosauriens, enfin on a découvert vivant, au cœur de l'Afrique, l'*okapi*; cet animal, ou du moins un animal très voisin, était considéré d'après les données des fouilles géologiques comme propre à l'époque tertiaire. Ces quelques « ponts » permettaient d'aller, pour ainsi dire, justifier dans le passé les inductions analogiques tirées de l'observation des squelettes.

Malgré tout, on voit là combien la certitude scientifique est éloignée, non point de la certitude mathématique, qui ne peut guère à notre sens se comparer avec elle, mais de la certitude théorique, ou, si l'on veut, métaphysique. Celle-ci exige l'identité.

Elle exige, avant d'affirmer le groupement des phénomènes sous une loi ou des objets sous une espèce, d'abord la constatation de *toutes* les analogies qui donnent lieu à ce groupement et ensuite que chaque analogie soit une similitude rigoureuse. La certitude scientifique, au contraire, se contente de voir chaque analogie poussée jusqu'à une similitude approchée, et en outre il lui suffit d'une partie des analogies.

Quand nous disons : — il y a dans le spectre du soleil des raies qui coïncident avec celles du fer, — nous ne savons pas si ces coïncidences subsisteraient avec une exactitude absolue après un perfectionnement considérable de nos spectroscopes. Nous savons plutôt le contraire. Il est avéré déjà que certains spectres d'étoiles sont déviés dans leur ensemble, fait interprété par la composition de la vitesse de rapprochement ou d'éloignement des étoiles avec celle de la lumière. Or le soleil tourne, ce qui approche de nous certaines portions de sa sphère tandis que d'autres s'éloignent, mouvements compliqués encore par leur composition avec ceux de la terre. En outre le spectre du fer varie avec la température, peut-être avec la nature de la source calorifique qui le produit. Les raies considérées n'en resteront pas moins attribuées au fer, parce que les coïncidences sont estimées suffisantes. Mais en supposant les coïncidences rigoureuses, pourquoi n'y aurait-il pas un corps possédant à la fois les raies du fer et des propriétés physiques et chimiques tout à fait différentes de celles du fer? Pourquoi un corps particulier au soleil n'aurait-il pas, par exemple, quelques raies du fer, quelques raies de l'hydrogène et quelques raies du calcium? On ne peut répondre qu'une chose : — C'est d'une telle improbabilité que nous ne pouvons pas le croire. Les analogies sont trop grandes pour qu'on puisse les attribuer au hasard. — Même réponse, ou à peu près, en ce qui concerne les doutes relativement aux reptiles dinosauriens de l'époque secondaire. — Pourquoi des animaux à squelette reptilien n'auraient-ils point, par exemple, un placenta et des organes de lactation? — Parce que les analogies entre squelettes sont trop solidaires des analogies entre organes de reproduction.

Par contre, toutes les analogies ne suffisent pas. Admettons comme prouvé qu'il y a sur la planète Mars de l'eau, de l'air, un régime météorologique voisin de celui de la terre, l'animal martien n'en restera pas moins hypothétique. Comme nous ignorons les

conditions physiques et chimiques, les conditions de durée, qui donnent naissance à la vie organique, nous n'avons pas assez d'analogies à notre disposition pour affirmer ou nier la présence du plus humble microbe sur Mars.

La certitude scientifique, en un mot, dépend du *poids* des analogies. A grand poids, certitude, à poids léger, hypothèse.

Cela ne semble guère satisfaisant tout d'abord. La certitude se trouvant reliée à l'incertitude d'une manière continue, sans qu'on puisse montrer où l'une finit, où l'autre commence, il semble que le scepticisme soit la seule attitude raisonnable. Nous le voulons bien, à condition que le sceptique étende ses exigences de rigueur à la vie ordinaire. S'il le fait avec tant soit peu de conscience, il devra se taire et demeurer inactif ou s'étonner de l'absurde confiance que témoignent à chaque instant ses paroles, ses actes et ses pensées. Prenons-le au début d'une journée. Il se réveille dans l'obscurité. Où est-il? Chez lui, à tel étage de telle maison, tel numéro, telle rue, à Paris, il se le rappelle parfaitement. Pure hypothèse. Ne se peut-il que sa prétendue vie, depuis qu'il a été à Marseille, soit un rêve? Une vérification s'impose. Il tâte le mur à la tête de son lit et reconnaît par le simple toucher une tenture qui masque une porte. C'est une analogie unique dont se contenteraient les gens ordinaires pour affirmer toutes les autres analogies propres à l'identification du lieu, si besoin était. Le sceptique voudra davantage. Il faudra qu'il vérifie, dans toutes les pièces, la présence, aux mêmes endroits, de tous les objets que lui rappelle sa mémoire, et encore, deux appartements ne peuvent-ils être pareils? Il sortira donc, il examinera l'escalier, l'entrée de la maison, la rue, le quartier, la ville entière. Et quand il aura passé sa journée à ce travail de vérification très incomplet, il n'aura aucune raison pour ne pas recommencer le lendemain, le surlendemain, tous les jours de sa vie.

Voilà à quelles conséquences insupportables chacun de nous serait exposé s'il fallait douter sérieusement de la valeur de l'induction analogique. C'est par l'induction analogique que nous affirmons la permanence des choses, c'est-à-dire leur existence. Quand nous reconnaissons un livre d'un simple coup d'œil, cela veut dire que des analogies de forme et de couleur entraînent à leur suite l'affirmation d'une énorme quantité d'autres analogies. Et,

sans doute, nous vérifions maintes et maintes fois par l'expérience la valeur de nos inductions analogiques, mais combien de fois la vérification est-elle impossible, sans pourtant que nous doutions! Des empreintes de pas sont un témoignage suffisant du passage d'hommes que nous n'avons point vus et que nous ne verrons jamais. Nous reconnaissons une inscription sur une pierre comme faite par l'homme, en l'absence de tout témoignage et quand bien même nous ignorerions la langue et l'écriture de cette inscription. Nous sommes guidés en cela par des analogies qui rapprochent entre eux les travaux humains comparés aux effets des forces naturelles. Peut-on dire que ces analogies aient plus de précision que les analogies de raies spectrales ou de squelettes que nous avons considérées plus haut? Elles entraînent cependant la certitude.

Mais cette certitude a des degrés variables qui la relient insensiblement au doute. Certaines traces sur des pierres seront telles que nul n'y verra une inscription, d'autres seront une inscription pour tout le monde, au sujet d'autres encore les avis seront partagés. Il en est ainsi des matières de nos jugements quelles qu'elles soient. Une page d'un auteur plus ancien, retrouvée textuellement dans un auteur plus récent, donne la certitude d'un plagiat, une phrase non. Nous reconnaissons une personne avec certitude, comme nous pouvons douter de son identité, mais sans que nul puisse dire combien il faut d'analogies constatées entre l'image gravée dans notre mémoire et l'image vue pour qu'on soit en deçà ou au delà de la limite qui sépare le doute de la certitude. On dirait la même chose de tous les objets. Notre vie active entière est faite de reconnaissance, d'inductions analogiques : nous reconnaissons nos aliments quand nous mangeons, le terrain quand nous marchons, nos outils quand nous travaillons, notre langage quand nous parlons. Et ces inductions entraînent une certitude parfaitement solide bien que des degrés insensibles puissent la relier au doute.

Les inductions analogiques de la science sont de la même nature et souvent plus rigoureuses que les précédentes. La certitude scientifique a donc une valeur égale à la certitude qui nous fait affirmer l'existence de notre propre personne, des objets extérieurs, de leurs propriétés familières. L'erreur que l'on commet en traitant

la science d'incertaine est au fond une erreur de langage. On oublie que le langage est pratique et expérimental. Les mots n'expriment pas un absolu. Quand nous disons tous — nous sommes certains — il est sage de se demander ce que nous signifions par là et non de bâtir une définition rigoureuse d'où il ressortira nécessairement que notre langage ne répond à rien. Il suffit de concéder à celui-ci une relation avec notre pensée réelle pour voir que la certitude scientifique vaut la certitude sans épithète. Ces deux certitudes sont basées le plus souvent sur des rapports analogiques. Et peu importe que nous ne puissions pas dire où commence et où finit la portée efficace de ces rapports. L'expérience prolongée de l'humanité nous a enseigné qu'il y en avait de parfaitement valables et lesquels; c'est tout ce qu'il nous faut.

JULES SAGERET.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

UNE « ASSOCIATION LATENTE »

13 novembre 1908.

Je sors de la Bibliothèque avec un volume de Platon, traduction Cousin, contenant le *Sophiste*. Je lis en marchant environ les quinze premières lignes du dialogue, puis je ferme le volume pour ne pas me heurter contre les étudiants qui montent l'escalier. A ce moment, sans que je sache pourquoi ni comment, le mot grec ἁλιευτική se présente à mon esprit si vivement que je le prononce au moins mentalement. Je remarque que j'en ai oublié la signification et que je ne sais pas du tout à quel propos il me revient en mémoire.

Rentré dans mon cabinet, je reprends ma lecture. J'avais lu le *Sophiste* en entier et en grec pendant ma seconde année d'école normale (1880-81). Depuis, j'ai eu occasion de me reporter à la discussion de la seconde partie, sur l'existence du non-être, mais je ne me souviens pas d'avoir jamais relu la première qui contient quatre ou cinq essais de définition du Sophiste. Arrivé à l'endroit où l'étranger d'Elée propose de définir, à titre d'exercice et d'exemple, le pêcheur à l'hameçon, il me revient que ἡ ἁλιευτική doit signifier la *pêche à la ligne*, et que ce doit être justement dans le *Sophiste* que j'ai déjà rencontré ce mot. Le texte grec consulté, j'y trouve ὁ ἀσπαλιευτής; je me suis sans doute trompé. Mais un peu plus loin s'accumulent des noms qui désignent diverses sortes de chasse et de pêche, et à travers la traduction, je reconnais quelques-uns des mots grecs; je trouve enfin, dans le texte, p. 220 *b*, le mot ἁλιευτική qui veut dire, non pas pêche à la ligne, mais plus généralement, pêche.

Ce fait est à rapprocher d'autres faits semblables qui sont classiques et viennent surtout des Ecossais. Ce mot grec, remémoré d'abord sans signification et sans lien apparent avec tout ce qui, dans la conscience, a précédé son retour, pourrait être pris pour une *représentation libre*. On sait qu'il n'y a pas de raisons décisives contre la possibilité des représentations libres. L'état cérébral, quel qu'il soit, qui correspond à une image mentale doit sans doute avoir été provoqué par un excitant, mais cet excitant peut être une autre modification cérébrale à laquelle ne corresponde pas une autre image mentale ou une

perception, par exemple un fait de circulation ou de nutrition. Mais les prétendues représentations libres peuvent aussi être interprétées comme des « associations latentes » et le mot retrouvé dans le texte du *Sophiste* semble indiquer que c'est ici le cas : les intermédiaires, qui m'ont échappé complètement, ont très probablement existé.

Que les représentations libres se ramènent ou non à des associations latentes, celles-ci suffisent à établir que l'association des idées n'est pas véritablement une loi psychologique, mais une loi physiologique. A proprement parler, il n'y a pas association des *idées*. Si l'on met hors de cause la liaison logique et la direction volontaire des idées, les images mentales sont comme des signaux lumineux reliés séparément à certaines pièces d'un mécanisme caché. Ils s'éclairent chaque fois que les pièces correspondantes entrent en jeu.

Ceci d'ailleurs ne préjuge rien en faveur de la thèse que M. Fouillée combat si vigoureusement, à savoir que la conscience n'est, selon son expression, que « l'éclairage d'un mécanisme », puisque nous avons d'abord mis à part toute activité logique ou volontaire de l'esprit. D'ailleurs un mécanisme dont certaines pièces seraient pourvues de signaux lumineux ne fonctionnerait pas de la même manière quand il s'éclaire et quand il ne s'éclaire pas, car il faut tenir compte de l'énergie qui se dépense dans le premier cas sous la forme lumière.

EDMOND GOBLOT.

REVUE GÉNÉRALE

THOMISME ET PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE[1]

(*Fin*).

IV

Les années 1905 et 1906 ont vu se continuer, dans le monde catholique, le double mouvement qui porte un certain nombre d'esprits à se rapprocher de plus en plus des doctrines modernes, tandis que le Pape et ceux qui restent soumis à sa direction s'attachent de jour en jour davantage au thomisme, philosophique autant que théologique.

Dans la *Quinzaine*, Georges Fonsegrive avait, à plusieurs reprises, fait l'éloge de ceux qui essayent de concilier le catholicisme avec la science et la pensée modernes, en particulier des abbés Loisy et Klein. En 1904, il y avait donné deux articles de M. Blondel, *Histoire et Dogme*, *Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, qui développaient certaines idées émises dans la thèse sur *l'Action*. Le 16 avril 1905, la *Quinzaine* publiait, comme préface d'une enquête adressée aux théologiens, l'article de M. Le Roy : *Qu'est-ce qu'un dogme*[2] ? M. Le Roy s'inspirait, selon M. Wilbois, des doctrines contingentistes de M. Boutroux, de la critique du sens commun de M. Bergson, et s'appuyait, en les complétant, sur les analyses fragmentaires que MM. Poincaré, Duhem, Milhaud ont données des procédés de la science[3].

La pensée moderne répugne, selon M. Le Roy[4], à l'idée de dogme. D'abord le dogme se donne comme n'étant ni prouvé, ni prouvable, tandis que la pensée moderne, fidèle au précepte de Leibnitz, s'efforce de démontrer jusqu'aux anciens axiomes, ou tout au moins de les justifier, avec Kant, par une analyse critique qui les montre conditions nécessaires de la connaissance, impliquées *a priori* dans tout

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

2. Wilbois, *Revue de métaphysique et de morale*, 1907, p. 533. « L'article de M. Le Roy était un résumé d'opinions émises devant des amis, auprès de la cheminée. Le directeur de la *Quinzaine*, M. Fonsegrive, en fit la préface d'une enquête adressée aux théologiens et c'est ce qui décida sa fortune. »

3. Wilbois, *ibid.*, p. 392, Paris, Bloud.

4. L'article et l'enquête ont paru dans la *Quinzaine* des 16 avril, 16 mai, 1er et 16 juillet, 1er août 1905. L'article et les réponses aux critiques ont été réunis dans *Dogme et critique*.

acte de raison. Puis les démonstrations indirectes qu'on en tente ont, pour base inévitable, un appel à la transcendance de l'autorité pure : le dogme apparaît ainsi comme un asservissement, une menace de tyrannie intellectuelle, ce qui est contraire au principe générateur et fondamental de l'esprit, le principe d'immanence. En outre les formules des dogmes ne sont pas parfaitement intelligibles, elles appartiennent au langage d'un système philosophique difficile à entendre, elles contiennent des métaphores empruntées au sens commun; on ne parvient pas à leur découvrir un sens pensable. Enfin les dogmes forment un groupe incommensurable avec l'ensemble du savoir positif et produisent, pour qui les accepte, la nécessité désastreuse de vivre en partie double.

Cette conception intellectualiste rend, selon M. Le Roy, insolubles la plupart des objections qu'on a faites à l'idée de dogme. Si, au contraire, on voit dans le dogme une prescription d'ordre pratique, si on admet la primauté de l'action, on résout le problème, sans rien abandonner ni des droits de la pensée, ni des exigences du dogme.

Ainsi M. Le Roy exposait les objections que, d'un point de vue philosophique et rationnel, on peut adresser aux dogmes, Ainsi il se mettait en opposition radicale avec l'orthodoxie catholique, pour laquelle le dogme ne peut être qu'une proposition définie, formulée et, s'il y a lieu, interprétée par l'autorité religieuse. Et au point de vue des orthodoxes, il n'avait aucune qualité pour proposer une solution qu'en toute circonstance il n'appartient qu'à l'Église de faire intervenir. Mais M. Le Roy entendait bien ne pas se séparer de l'Église, en s'unissant d'ailleurs avec M. Loisy [1].

En 1905 mourait Charles Denis, « qui combattit la scolastique, faute de la bien connaître ». L'abbé Laberthonnière prenait la direction des *Annales de Philosophie chrétienne*. On lui doit toute une série d'opuscules qu'il a réunis en un volume intitulé « Essais de philosophie religieuse ». Il y critique l'intellectualisme, parce que ce n'est point par la pensée abstraite qu'on atteint Dieu. Comme M. Blondel, il estime que Dieu est accessible à « l'action ». L'action humaine n'est jamais satisfaite d'elle-même. En rentrant en soi, on trouve l'inassouvissement, l'inquiétude, l'appétit du divin. Il faut donc une nouvelle apologétique : si la critique des sciences nous fait sortir de la quiétude des formules incomprises, c'est la philosophie de l'action qui nous tire de la torpeur du bonheur sans Dieu.

Au commencement de 1905, l'abbé Loisy publia, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, un article sur le message de saint Jean-Baptiste. On a raconté que Pie X refusa de souscrire à la con-

1. « Rien ne réussira jamais à troubler notre ferme volonté d'obéissance, notre intention de ne travailler que dans l'Église et pour l'Église... Je suis et resterai de ceux qui obéissent... Avec M. Loisy, je prends comme formule intégrale du christianisme : « Dieu dans le Christ, et le Christ dans l'Église ». Voir l'article de M. Wilbois, p. 543-544.

damnation de l'Index, mais, qu'à plusieurs reprises, il blâma énergiquement l'*évolutionnisme théologique et la fausse science* qu'il incarnait dans l'exégète français.

Le 15 avril 1905, Pie X traitait, dans l'Encyclique *Acerbo nimis*, de l'enseignement de la doctrine chrétienne. Il faut fonder, disait-il, des écoles de religion pour enseigner les vérités de la foi et les préceptes de la vie chrétienne à la jeunesse des universités, des lycées et des collèges. A la fin de l'année, l'Index condamnait Lizzocci, *Nuovi orizonti filosofici, ossia avviamento a nuovi studi di filosophia*, et annonçait la soumission de Vogrinec (13 décembre).

De Mgr Mercier, le maître thomiste de Louvain, Pie X faisait un archevêque de Malines (25 mars 1806). Deux jours plus tard, une *Lettre apostolique* résumait les règles qui doivent présider à l'enseignement de l'Écriture sainte dans les séminaires : faire étudier l'hébreu, le grec biblique, le syriaque ou l'arabe aux meilleurs élèves, s'assimiler les progrès des modernes, mais ne jamais s'écarter ni de la doctrine commune ni de la tradition de l'Église et laisser de côté les commentaires téméraires des novateurs.

Le 5 avril 1906, l'Index condamnait Paul Viollet, Laberthonnière et Foggazaro[1]. Un mois et demi plus tard (26 mai), Pie X accordait le titre d'Université pontificale au Collège de Saint-Thomas à Rome. Les grades délivrés par elle devaient être assimilés à ceux des autres Universités catholiques. L'ordre des Dominicains, fidèle défenseur du thomisme, se trouvait ainsi posséder trois grands centres : Fribourg en Suisse, Manille dans les Philippines, la Minerva à Rome.

Puis venaient des décisions relatives à l'exégèse (23 juin et 27 juin)[2], et la lettre du 28 juillet 1906 aux évêques d'Italie, qui signale le remède, plusieurs fois indiqué déjà, à l'esprit d'insubordination et d'indépendance dont les ravages s'exercent surtout chez les jeunes prêtres : « Qu'on fasse, dit-il, les études de philosophie, de théologie et des sciences annexes, spécialement de la sainte Écriture, en se conformant aux prescriptions pontificales et en étant fidèle *à l'étude de saint Thomas*, tant de fois recommandée par nous et en particulier dans notre Lettre apostolique du 23 janvier 1904 ». Et non seulement il ordonnait aux évêques de surveiller de très près les maîtres, mais il interdisait, pour les jeunes élèves, la fréquentation des universités publiques, la lecture des revues et des journaux, sauf dans les cas où, pour des raisons très graves, l'évêque accorderait des permissions spéciales.

Ainsi le Pape insistait sur la nécessité de prendre saint Thomas pour maître et de n'en avoir pas d'autre qu'on pût entendre ou lire.

Enfin la Sacrée Congrégation des Études adressait, le 10 septembre 1906, une lettre circulaire aux recteurs des universités catholi-

1. Viollet, *L'Infaillibilité du Pape et le Syllabus*; Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse, Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec.*

ques : « On donne trop d'importance, disait-elle, dans le développement des thèses de doctorat — philosophiques ou théologiques — à des discussions d'histoire et de critique, sur des points minutieux et singuliers, tout en laissant de côté les questions les plus amples et les plus universelles de théologie et de philosophie rationnelle ». Le remède indiqué par elle était celui qu'avaient recommandé Léon XIII et Pie X : « Il faut que les jeunes étudiants s'appliquent, avec une plus grande ardeur et un plus grand profit, à l'étude de la philosophie et de la théologie, suivant les doctrines de l'angélique Docteur, desquelles on ressent aujourd'hui plus que jamais le besoin. Et c'est ainsi seulement que l'on pourra reprendre ces excellentes traditions qui, jadis, donnèrent des fruits si splendides de science chrétienne dans la glorieuse université de la Sorbonne. »

Si l'on se rappelle qu'en 1906 le Pape adressa au peuple français l'Encyclique *Vehementer nos* sur la séparation de l'Église et de l'État, puis l'Encyclique *Gravissimo officii* sur ce qu'il convenait de faire pour défendre et conserver la religion, on verra que les préoccupations si importantes auxquelles elles correspondaient pour l'Église, n'empêchaient pas, en définitive, le Pape de déclarer que le maintien du thomisme lui semblait absolument indispensable pour conserver intactes les croyances et indiscuté le gouvernement de l'Église. C'est ce que montraient encore les condamnations prononcées par la Congrégation de l'Index contre l'abbé Lefranc, un des collaborateurs des *Annales de philosophie chrétienne*, et contre l'abbé Houtin[1].

Dans le monde des catholiques dociles aux directions pontificales, on était à la fois inquiet des tendances nouvelles et ardent à défendre le thomisme qui semblait l'arme la plus efficace pour combattre tous les novateurs.

Au début de 1906, la *Revue thomiste*, la *Revue néo-scolastique*, la *Pensée contemporaine*, l'*Ami du Clergé* s'accordent à parler d'une conspiration ourdie par un certain nombre de catholiques de France contre la philosophie scolastique.

La *Revue néo-scolastique* signale les progrès du thomisme en Belgique. Des élèves de Louvain sont nommés professeurs de philosophie à Westminster, à Liège, à Kilkenny en Irlande; l'un d'eux, Michotte, reçu agrégé à l'école Saint-Thomas, est chargé de cours pour la psychologie avec un « laboratoire richement outillé et aménagé sur le modèle des laboratoires allemands ». Parmi ses élèves et ses gradués, il y a des Italiens, des Américains, des Français, des Hollandais, des Polonais, des Allemands, des Espagnols. Ses collaborateurs, Clément Besse et Ysselminden, sont nommés professeurs, l'un à l'Institut

1. Lefranc, *Les conflits de la science et de la Bible*; Segismundo Pey-Odeix, *El Jesuitism y sus abusos*, *Crisis de la Compagnia de Jesus*; A. Houtin, *La question biblique au XXe siècle*. Le décret annonçait la soumission de Laberthonnière.

catholique de Paris, l'autre à Etten en Hollande. Le président de l'Institut de philosophie de Louvain devient archevêque de Malines et il est remplacé par Deploige, le professeur de philosophie sociale dont on se rappelle les articles sur l'Antisémisme et saint Thomas[1] et qui bientôt se livrera à une critique aussi sévère que passionnée des travaux en morale et en sociologie de l'école française. C'est sous les auspices du gouvernement que de Wulf et Pelzer publient leur collection intitulée les *Philosophes belges*.

La *Revue néo-scolastique* se félicite également de ce qui se fait en Hollande. Il y a des associations d'étudiants catholiques à Amsterdam, à Delft, à Groningue, à Leyde, à Utrecht, groupées sous les noms de saint Thomas d'Aquin (Amsterdam), d'Albert le Grand (Groningue), de saint Augustin (Leyde), de Veritas (Utrecht). Les futurs ingénieurs ou médecins réservent une bonne place dans leur sympathie et leurs travaux à la philosophie thomiste. Ils ont pour le R. P. de Groot, le professeur thomiste d'Amsterdam, une estime et une confiance des plus grandes. Le professeur Beyssens, du séminaire de Warmond, fait à l'Université de Leyde un cours de philosophie thomiste : on peut espérer que chaque étudiant mettra à profit l'occasion qui lui est offerte et considérera sa formation comme inachevée tant qu'il ne l'aura pas complétée par la philosophie. Enfin un Comité de protestants orthodoxes, de libéraux et de socialistes invite M. Beyssens à faire à Rotterdam une série de conférences sur un sujet de son choix.

La *Revue néo-scolastique* annonce encore qu'un professeur allemand, auteur d'un article sur le mouvement néo-thomiste de Louvain, prépare une traduction de la *Psychologie* de Mgr Mercier. En Angleterre elle trouve peu de publications qui répandent les doctrines scolastiques ; elle appelle toutefois l'attention sur la traduction de la *Summa contra Gentiles*, par le P. Rickaby, « avec des notes abondantes qui rendent accessible à la mentalité moderne la pensée de saint Thomas ».

Mais la situation est mauvaise en France : « Pour introduire dans les séminaires, sous prétexte de rajeunissement, la grande exégèse, la patristique documentaire, l'histoire des dogmes, l'économie politique, les problèmes sociaux, la basse, moyenne et haute apologétique, les sciences naturelles et mathématiques, la littérature, etc., on condamne la philosophie... La philosophie scolastique sera remplacée par l'étude autrement pratique de l'évolution progressive des idées philosophiques modernes, pendant toute la période qui s'étend de Bacon à Nietzsche... Il y a dix ans, le mouvement de rénovation scolastique avait pris en France un ample développement... Aujourd'hui un certain nombre d'esprits distingués semblent se tourner vers une philosophie anti-intellectualiste qui met toute sa confiance dans la souve-

1. *Esquisse*, 2e éd., p. 247 et suivantes.

raine efficacité de l'action et de la vie. Ils méprisent le thomisme[1]. »

La *Revue thomiste* examine l'article de Le Roy « Qu'est-ce qu'un dogme » et attaque ses conclusions et ses solutions. Elle se plaint qu'on combatte la théologie dogmatique, comme la philosophie scolastique, et rappelle qu'au lendemain du jour où il venait de faire condamner l'abbé Loisy, Pie X ne trouvait rien de mieux à opposer à toutes ces nouveautés destructives que la doctrine philosophique et théologique de saint Thomas. De même elle dit, à propos du *Catéchisme* de M. Gaillot, que, dès 1899 pour Léon XIII, le livre par excellence où les élèves pourront étudier avec plus de profit la théologie scolastique est la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Elle se demande « si la crise terrible que traverse en ce moment la mentalité théologique du jeune clergé n'a pas eu pour cause le peu de zèle qu'on a mis à leur inspirer l'amour de saint Thomas et à les initier à sa doctrine ». A propos des publications pontificales relatives aux évêques d'Italie et aux instituts catholiques de France, la *Revue thomiste* citait Mgr Delannoy qui condamnait sévèrement les tendances de certains esprits ne sachant pas ou ne voulant pas choisir entre la vérité et l'erreur; il aimait mieux l'erreur que l'on peut combattre à ciel ouvert, alors que les tendances se réfugient dans une hypocrite orthodoxie. « Ils sont là, en effet, une poignée de prétendus intellectuels qui naïvement substituent leur infaillibilité personnelle à l'infaillibilité de l'Église. « Et elle rappelait l'unique remède signalé par les souverains pontifes, l'étude et l'enseignement du thomisme.

Un autre évêque, celui de Saint-Claude, dénonçait — avec Loisy — Édouard le Roy et le P. Laberthonnière, tandis que l'abbé Houtin disait lui-même : « Tout le fond de la doctrine chrétienne, mis en question au nom de l'exégèse par l'abbé Loisy, l'était par E. Le Roy au nom de la philosophie ».

V

L'année 1907 a été décisive dans l'histoire du modernisme. Jamais ses partisans n'ont eu plus de confiance dans son succès final, comme on peut s'en rendre compte en lisant l'enquête du docteur Rifaux et les deux articles de M. Wilbois, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sur *La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle*. En sens contraire, l'article de Pègues sur l'hérésie du renouvellement dans la *Revue thomiste* de juillet-août 1907, les plaintes qui y reviennent sans cesse sur le « mépris grandissant du pragmatisme pour toute philosophie intellectualiste », le Discours de Pie X au Consistoire (18 avril 1907), sa Lettre au cardinal Richard (6 mai 1907), les Réponses de la Commission biblique sur le quatrième évangile

1. *Revue néo-scolastique*, 1906, p. 205-209.

(29 mai); les articles de l'*Univers* (5 et 7 juin), qui soulignaient la mise à l'Index du *Rinnovamento*, annonçaient le décret *Lamentabili sine exitu* (4 juillet) qui condamne les doctrines nouvelles. Celui-ci à son tour préparait l'Encyclique *Pascendi Dominici gregis* du 8 septembre 1907.

L'Encyclique est dirigée contre des laïques, contre des prêtres, contre des religieux qui ne se présentent pas comme des ennemis déclarés de l'Église, mais comme des catholiques, soucieux de continuer à en faire partie et de la rénover. Pie X, qui a usé de douceur, de sévérité, de réprimandes publiques, se voit enfin obligé de les montrer à l'Église universelle tels qu'ils sont.

Il indique lui-même la division de l'Encyclique. D'abord il présente sous une seule vue les doctrines des modernistes en montrant le lien logique qui les rattache entre elles; il signale ensuite les causes des erreurs et enfin prescrit les remèdes propres à retrancher le mal.

Dans la première partie, l'analyse des doctrines modernistes, Pie X distingue, chez les nouveaux hérétiques, plusieurs personnages, le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste et le réformateur.

Le philosophe est un agnostique, ennemi de l'intellectualisme, pour qui la raison n'atteint que les phénomènes et qui aboutit à l'athéisme scientifique, sans justifier le passage de l'ignorance à la négation. C'est, en plus, un partisan de l'immanence vitale, qui cherche l'explication de la religion dans la vie de l'homme. Le besoin du divin engendre la foi; la foi, commencement de toute religion, enveloppe Dieu comme objet et comme cause intime. La conscience équivaut à la révélation et la conscience religieuse devient la règle universelle à qui tout doit s'assujettir, même l'autorité suprême dans sa triple manifestation, doctrinale, cultuelle, disciplinaire.

La conséquence, c'est que la science et l'histoire ne trouvent qu'un homme dans la personne du Christ; c'est que les religions, y compris les surnaturelles, ne sont que des efflorescences du sentiment religieux, jaillissant, par immanence vitale, des profondeurs de la subconscience.

Quand l'intelligence s'ajoute au sentiment religieux, elle en tire d'abord une assertion simple et vulgaire, puis, par la réflexion et l'étude, des formules plus approfondies et plus distinctes qui, sanctionnées par l'Église, deviennent le dogme. Les dogmes sont donc des symboles qui doivent changer, pour s'assortir constamment au croyant et à sa foi.

Pour le croyant, Dieu existe en soi. Il en a la certitude par l'expérience individuelle et se distingue ainsi du rationaliste, pour se rapprocher d'ailleurs des protestants et des pseudo-mystiques. Partant l'expérience et le symbolisme consacrent la vérité de toute religion, même du paganisme. Si la religion catholique est la plus vraie, c'est qu'elle est la plus vivante. La tradition devient la communication faite

à d'autres, par la prédication et d'après la formule intellectuelle, d'une expérience originale. Quand elle persiste, elle devient une preuve de vie et par suite de vérité. La foi semble bien distincte de la science : elle porte sur le divin et celle-ci porte sur les phénomènes. Et cependant, quoi qu'en disent les modernistes, le fait religieux rentre dans les phénomènes, l'idée de Dieu est tributaire de la science, l'évolution religieuse est subordonnée à l'évolution intellectuelle et morale. Mais le moderniste, pour harmoniser la science et la foi, asservit la première à la seconde et il apparaît ainsi tantôt comme catholique, tantôt comme rationnaliste.

Le théologien prend les principes du philosophe, l'immanence et le symbolisme — pour les adapter au croyant. Tantôt il admet que Dieu est plus présent à l'homme que l'homme n'est présent à lui-même — ce qui, bien compris, serait irréprochable. Tantôt il affirme que Dieu ne fait qu'un avec l'action de la nature et il ruine ainsi l'ordre surnaturel. Tantôt enfin il s'attache à une interprétation panthéistique. Au principe d'immanence, il rattache le principe de permanence divine : la vie chrétienne donne, dans la suite des temps, naissance aux sacrements et à l'Église. Les livres saints constituent le recueil des expériences faites dans une religion donnée. Ce sont des livres historiques et apocalyptiques, dans lesquels Dieu parle par voie d'immanence et de permanence vitale. Il y a séparation de l'Église et de l'État, du catholique et du citoyen : comme la foi se subordonne à la science quant aux éléments phénoménaux, l'Église doit s'assujettir à l'État dans les affaires temporelles.

Le point capital du système, c'est l'évolution : dans une religion vivante, tout doit varier, le dogme, l'Église, le culte, les Livres saints, la foi même. Il doit y avoir progrès — négatif par élimination de tout élément familial ou national — positif, par solidarité avec le perfectionnement intellectuel et moral de l'homme. L'évolution résulte du conflit de deux forces dont l'une pousse au progrès, dont l'autre tend à la conservation; la première fermente dans les consciences individuelles, la seconde est représentée par l'autorité religieuse.

Le moderniste qui s'adonne aux études historiques fait — même s'il le nie — œuvre de philosophe. C'est au nom de principes philosophiques — qu'il affecte parfois d'ignorer — qu'il dénie au Christ, la divinité, à ses actes tout caractère divin.

Il en est de même de la critique. L'immanence vitale explique tout dans l'histoire de l'Église. L'historien dresse une nomenclature des besoins successifs par où est passée l'Église et la transmet au critique qui, d'après cette nomenclature, échelonne les documents le long des âges. Et pour retracer les origines et le développement, il se dirigera d'après la loi qui domine et régit l'histoire, d'après l'évolution. L'auteur de l'histoire ainsi comprise, ce ne sera ni l'historien, ni le critique, ce sera le philosophe. C'est cette méthode que le modernisme applique aux livres saints où il signale des adjonctions à une narra-

tion primitive fort brève, des interpolations, en un mot une évolution vitale, qui est la conséquence de l'évolution de la foi. « Et il écrit cette histoire si imperturbablement que vous diriez qu'ils ont vu de leurs yeux, dit Pie X, les écrivains à l'œuvre, alors que, le long des âges, ils travaillaient à amplifier les Livres Saints. »

L'apologiste relève, à double titre, du philosophe : il prend l'histoire dictée par lui et emprunte ses lois.

Enfin le réformateur s'attache surtout à la réforme de la philosophie. Il veut reléguer la philosophie scolastique dans l'histoire de la philosophie parmi les systèmes périmés, pour y substituer la philosophie moderne. Il entend que celle-ci serve de base à la théologie rationnelle; que la théologie positive ait pour fondement l'histoire des dogmes, que l'histoire soit enseignée selon les méthodes et les principes modernes.

Ainsi le modernisme, « rendez-vous de toutes les hérésies modernes », ruine la religion catholique et toute religion.

Pie X en indique ensuite les causes. D'abord les causes morales, la curiosité et l'orgueil; puis la cause intellectuelle, l'ignorance de la philosophie scolastique. « C'est d'une alliance de la fausse philosophie avec la foi qu'est né, pétri d'erreurs, leur système. »

Enfin la troisième partie de l'Encyclique expose les remèdes. Avant tout, il faut mettre à la base des sciences sacrées la philosophie scolastique, c'est-à-dire la philosophie de saint Thomas. Sur cette base on élèvera l'édifice théologique, en donnant plus d'importance que par le passé à la théologie positive, sans porter néanmoins le moindre détriment à la théologie scolastique. On s'appliquera à l'étude des sciences naturelles, sans que les sciences sacrées en souffrent. On choisira avec soin les directeurs, les professeurs des séminaires et des universités catholiques. Les clercs ou les prêtres qui ont pris quelque inscription dans une université ou un institut catholique, ne pourront, en aucun pays, suivre pour les matières qui y sont professées, les cours des universités civiles. On empêchera la publication, la lecture et la propagation d'écrits modernistes; on surveillera les journaux et les revues.

L'Encyclique *Pascendi dominici gregis* est remarquable à plus d'un titre. D'abord Pie X a soin de reconnaître que la plupart des modernistes ont « des mœurs recommandables par leur sévérité ». Puis il donne une synthèse plus nette qu'aucun des systèmes ébauchés, des doctrines qu'il condamne et il les grandit plutôt que de les diminuer. C'est ce qui explique que bon nombre des lecteurs profanes de l'Encyclique, peu soucieux d'ailleurs des condamnations portées par Pie X, aient éprouvé, pour les doctrines présentées avec cette ampleur, cette netteté et cette rigueur logique, une admiration qu'ils n'auraient pas eue peut-être pour l'exposition fragmentaire qu'en ont présentée presque tous leurs auteurs.

D'ailleurs le pape y a repris et développé, en même temps que les

critiques, les synthèses partielles qui avaient déjà été tentées [1] dans le monde orthodoxe. Et c'est pourquoi elle n'a guère surpris que ceux qui avaient négligé de suivre, depuis 1900, la polémique dirigée dans les revues catholiques contre toutes les formes du modernisme.

Enfin c'est manifestement en fonction de la philosophie que la condamnation a été prononcée. Les modernistes sont des novateurs en philosophie et toutes leurs erreurs proviennent de ce qu'ils ont pris pour base de leurs recherches la philosophie moderne, par laquelle il faut entendre surtout celle qui pose en principe que seuls les phénomènes peuvent être saisis par l'intelligence humaine. De sorte que le Pape, dont on s'était d'abord demandé s'il recommanderait l'étude de la philosophie thomiste comme son prédécesseur, en est venu à proclamer que seul le thomisme peut et doit servir de fondement à tout l'édifice catholique.

Les modernistes ont interprété, avec les données de la science et de la philosophie modernes toutes les affirmations de la foi catholique. Et ils sont arrivés à faire reconnaître, par un certain nombre de représentants de la pensée moderne, que le catholicisme ainsi entendu pouvait se concilier avec celle-ci. Mais ils n'en ont pas fait des catholiques : personne, à notre connaissance, parmi ceux qui se réclament de la science positive et de ses constructions philosophiques, n'a donné son adhésion aux doctrines catholiques, présentées avec leur interprétation moderniste. Quant aux catholiques groupés autour du Pape et de leurs chefs, ils ne pouvaient ni ne devaient renoncer à admettre l'existence d'un monde intelligible, cause, modèle et fin du monde sensible, sous peine de ne plus conserver de leur religion que des mots vides de réalité. On peut, comme Plotin et ses disciples, constituer un monde intelligible où l'on place toute la perfection qu'on regrette de ne pas trouver dans le monde où nous vivons. Il est infiniment plus difficile, pour ne pas dire impossible, de montrer dans le monde sensible l'idéal qu'on avait tenté de réaliser ailleurs.

*
* *

Après la condamnation prononcée par l'Encyclique, d'une façon générale, contre les doctrines modernistes, la plupart des catholiques firent acte de soumission ou d'adhésion. En Belgique, Mgr Mercier [2] soutenait que l'Encyclique ne creuse pas un abîme entre la pensée moderne, scientifique, progressive et l'Église, mais qu'elle sépare la cause de l'Église de celle d'une philosophie où sombre la connaissance

1. Voir les articles que nous avons cités des *Études*, de la *Revue thomiste*, de la *Revue néo-scolastique*, etc. On pourrait mettre plusieurs articles sous chacun des paragraphes et y retrouver en partie le plan même de l'Encyclique.
2. *Revue néo-scolastique*, 1908, 1, p. 5-11.

rationnelle aussi bien que la connaissance religieuse. Pour lui les modernistes « ont bu le lait de la philosophie kantienne et agnostique ». Et aux modernistes d'Italie, il rappelait qu'eux-mêmes acceptaient la critique de la raison pure faite par Kant et par Spencer.

De même en France, Mgr Baudrillart, Mgr Batiffol et la plupart des évêques ou archevêques se prononcèrent énergiquement contre le modernisme. Les revues ou journaux catholiques qui avaient propagé les idées nouvelles étaient obligés de disparaitre [1]. Les revues demeurées fidèles au thomisme commentaient et expliquaient l'Encyclique [2]. Des condamnations nouvelles et plus graves étaient lancées contre ceux qui refusaient de se soumettre et les prescriptions les plus sévères étaient prises par le Pape et les évêques pour maintenir partout les doctrines thomistes.

Louvain et la Belgique suivaient Pie X comme ils avaient suivi Léon XIII. En Italie les modernistes répondaient au pape, *Il programma dei modernisti; Riposta all' Enciclica di Pio X : Pascendi*

1. *La Quinzaine*, *La Revue d'histoire et de littérature religieuses*, *Demain*, etc.
2. Ainsi la *Revue thomiste* donne l'Encyclique 1907, 4; Garrigou-Lagrange traite du panthéisme de la philosophie nouvelle et de la preuve de la transcendance divine, 1907, 5 : Les dernières publications des partisans de la philosophie nouvelle prouvent que l'Encyclique n'exagère rien... en particulier celles de Le Roy... aboutissant au panthéisme évolutionniste de Bergson. Dans le même numéro, on rappelle l'article de Fonsegrive du *Temps* : la synthèse ... faite par l'Encyclique existait latente dans toutes les âmes séduites, plus ou moins consciente dans toutes les intelligences séductrices. Puis on signale un article de Guibert, dans la *Revue pratique d'Apologétique :* le système n'est point l'œuvre d'un hérésiarque en particulier, mais d'une collectivité, il a été lentement élaboré par tous ceux qui ont admis avec Kant que l'homme connaît seulement les formes de sa pensée, par tous ceux qui ont enseigné avec Auguste Comte et Hippolyte Taine que l'homme n'a point le droit de dépasser la région des phénomènes. L'auteur donnait ensuite une liste de tous ceux que l'Encyclique condamne ou plutôt des doctrines qu'elle condamne, et indiquait, comme seul remède possible, le retour à la philosophie de saint Thomas. En mars-avril 1908, sous le titre « Quelques réflexions opportunes sur le modernisme », on rapportait les réponses de Bertrin à Guignebert et on relevait, parmi les causes qui ont produit le modernisme, l'étude du kantisme, l'engouement pour la critique, l'admiration exagérée pour les auteurs hétérodoxes. En mai-juin, le P. Montagne traitait de la méthode expérimentale dans l'étude du problème religieux, etc. — La *Revue des sciences théologiques et philosophiques* donnait des articles sur l'Intellectualisme de St Thomas, sur Canonicité et Authenticité, sur saint Thomas et l'Histoire inspirée; ses bulletins de philosophie et de théologie faisaient connaître les livres et les articles relatifs au modernisme. — La *Revue augustinienne* du 15 février 1908 exposait les *bases philosophiques du modernisme*, le *mouvement religieux en Angleterre*, *Autour du modernisme*, etc. *Les Études* (Revue fondée par des Pères de la Compagnie de Jésus) donnaient successivement *L'Encyclique et la théologie moderniste* (20 novembre 1907), *Qu'est-ce que le modernisme ?* (5 mai 1908 et 20 mai 1908), *Le Modernisme en Allemagne* (5 et 20 juin 1908), *Autour de la question religieuse* (5 juillet 1908), etc. Jésuites, Dominicains et en général thomistes ont rapproché les modernistes non seulement des philosophes modernes, mais aussi des philosophes médiévaux, averroïstes, nominalistes, terministes, etc., avec lesquels leurs doctrines présentaient, selon eux, des analogies.

gregis. Et leur réponse était bientôt traduite en français [1]. Mais une condamnation nouvelle intervenait et toutes les mesures étaient prises pour défendre les jeunes clercs contre les doctrines nouvelles.

En Angleterre, l'Encyclique était assez mal accueillie dans le clergé anglican, mais les catholiques, en dehors de Tyrrel qu'on dut spécialement condamner, se rangeaient, avec leurs chefs, derrière Pie X.

En Allemagne et en Autriche, les évêques se sont associés à Pie X, mais il ne semble pas que les professeurs, et en particulier les professeurs de théologie, aient donné une adhésion pleine et entière à l'Encyclique *Pascendi*. C'est ce que prouvent l'ouvrage de Commer, *Hermann Schell et le catholicisme progressif* (*H. Sch. und der fortschrittliche Katholizismus*) et la polémique qu'il a suscitée, ceux des professeurs Ehrhard et Schnitzer, la nomination du professeur Wahrmund à Prague, après une grève des étudiants, etc.

Quoi qu'il en soit, le thomisme est devenu pour les catholiques la seule philosophie possible. Comment arriveront-ils à faire la synthèse de leurs doctrines avec les connaissances scientifiques de tout ordre? Renonceront-ils à la tenter? C'est ce que l'avenir nous apprendra. Ce qui est incontestable, c'est que l'importance de plus en plus grande attribuée au thomisme a provoqué de nombreuses et intéressantes études sur les philosophies qui l'ont préparé, qui l'ont combattu ou qui l'ont remplacé. C'est ce que nous espérons montrer, à bref délai, aux lecteurs de la *Revue*.

FRANÇOIS PICAVET.

1. Les bases philosophiques du modernisme dans la *Revue augustinienne* du 15 février 1908.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

F. Le Dantec. — Science et conscience. *Philosophie du XXe siècle*, Paris, Flammarion, 1908, in-16.

M. Le Dantec annonce, dans l'introduction de ce nouveau volume, qu'il sera le dernier de tous ceux qu'il a consacrés, depuis une douzaine d'années, aux problèmes de la biologie générale. Lui-même il reconnaît avec simplicité (p. 4) qu'au cours de cette abondante production philosophique il lui est arrivé de se répéter. Il estime, en tous cas, que le « langage de l'équilibre », qu'il a emprunté, dans ses derniers ouvrages, aux sciences physico-chimiques, lui a permis d'amener ses conceptions d'ensemble à un degré de netteté et de généralité qui ne comporte plus, maintenant, de nouveaux développements. Et il ajoute que, ses recherches théoriques l'ayant conduit à se poser certains problèmes d'ordre pathologique qui lui paraissent susceptibles d'une étude expérimentale (p. 7), il va désormais se remettre au travail du laboratoire.

Le livre lui-même se divise en deux parties d'importance inégale. La première, et de beaucoup la plus étendue, a pour objet un problème qui préoccupe depuis longtemps M. Le Dantec et qui est indiqué, assez obscurément, par le titre même de l'ouvrage : Comment se représenter l'existence même et le rôle de la conscience, si l'on a adopté une théorie rigoureusement mécaniste de l'univers physique? — On conçoit facilement quels peuvent être les moments principaux du raisonnement qui détermine, chez M. Le Dantec, la position de ce problème : 1° Le principe de la conservation de l'énergie, dans l'état actuel de la science, doit être considéré comme applicable à tous les corps, bruts ou vivants. 2° Dans ces conditions, la conscience que je constate en moi directement et qu'un ensemble d'analogies irrésistibles m'oblige à admettre aussi chez les autres hommes n'a pas, dit M. Le D., de « valeur objective », puisqu'elle n'a pas d'« équivalent mécanique » (p. 46-47); en d'autres termes, elle ne peut suffire, par elle-même, à donner la raison ou l'explication scientifique d'aucun fait. 3e Devrait-on, en conséquence, la regarder comme un accident fortuit, ou tout au moins comme une propriété singulière et inexplicable de la physiologie humaine? C'est ici que le livre de M. Le D. développe une thèse qui surprendra, peut-être, plusieurs de

ses lecteurs et qui prouve, en tout cas, la loyauté de sa pensée; il s'efforce, en effet, de démontrer que si la conscience n'a pas, par elle-même, de « valeur objective », elle n'en est pas moins liée à des conditions objectives définies et que, ces conditions étant réalisées, dans ce qu'elles ont de plus général, à tous les degrés de l'univers physique, la conscience elle-même doit être présente, sous sa forme élémentaire, dans toutes les parties de cet univers, et suivre, des corps bruts aux corps vivants, des vivants les plus simples à l'homme, une évolution parallèle à celle des conditions. (C'est, en somme, la théorie classique de la conscience-épiphénomène, mais étendue à tout l'ensemble du monde physique : de psychologique, M. Le D. la rend « cosmologique », un peu comme M. Bergson, son adversaire de prédilection, a, dans son *Évolution créatrice*, élargi en une métaphysique de l'évolution les souples interprétations psychologiques des *Données immédiates de la conscience*.)

M. Le D. rappelle, d'ailleurs, que, dans un de ses premiers livres (*Le déterminisme biologique et la personnalité consciente*, publié en 1897), il a déjà soutenu la thèse de l'existence universelle d'une conscience élémentaire. S'il reprend aujourd'hui la question, c'est, dit-il, qu'au langage trop exclusivement chimique (atomistique) qu'il parlait alors, les théories modernes des sciences physico-chimiques lui ont permis de substituer le « langage de l'équilibre », plus exact et plus compréhensif. Ce sont ces théories qui le conduisent aujourd'hui à donner pour base à la conscience élémentaire non plus des corps supposés définis et indestructibles, des atomes, mais les relations, les *liaisons* dans lesquelles est engagée ,vis-à-vis de son milieu, chaque partie de la réalité physique. L'attraction, les affinités chimiques, notamment, peuvent nous servir d'exemples de ces liaisons. « Le mot affinité lui-même, emprunté à notre langage psychologique, laissait peut-être entendre à ceux qui l'ont créé d'abord, qu'il y a dans la nature des états psychiques correspondant aux réactions chimiques possibles entre les éléments. — Il ne faut pas se laisser griser par des comparaisons de mots, mais je suis convaincu cependant que la notion d'une conscience élémentaire attribuée à un phénomène d'affinité choquera moins le public que ne le faisait celle d'une conscience attribuée à un atome considéré comme immuable (p. 74). »

M. Le D. a soin d'insister sur l'impossibilité où nous sommes de connaître directement ce que peut être cette conscience élémentaire : pour prévenir toute méprise à ce sujet, il la désigne par le symbole arbitraire φ. Quelles sont donc les raisons qui nous feront admettre son existence? Il n'y a, quant à la possibilité de vérifier à leur égard le principe de la conservation de l'énergie, aucune différence entre l'homme et les animaux, ni entre les êtres vivants et les corps bruts : il ne doit donc y avoir entre tous ces corps « aucune différence essentielle ». Si donc certains de ces corps possèdent de la conscience, il conviendra, « logiquement », d'attribuer « quelque chose d'analogue

à tous » (p. 68-69). De tels raisonnements par analogie pourront paraître un peu sommaires. Car enfin, s'il y a des ressemblances entre les êtres vivants, il y a aussi des différences, et, dès lors, pourquoi ne pas admettre aussi bien que la conscience soit liée à quelque particularité de structure du corps de l'homme, ou de certains animaux, qu'elle exige, par exemple, un certain degré de complexité des centres nerveux? Il est à peine besoin de rappeler ici que le problème des limites probables de la conscience a été souvent considéré par des biologistes ou des psychologues comme un problème *expérimental* extrêmement compliqué (discussions de Loeb, Calkins, etc.) : M. Le D., lui, le résout *a priori* sans hésitation.

Suivons, cependant, l'analyse régressive par laquelle il essaye de préciser, graduellement, la structure de son univers à la fois mécanique et conscient. Un phénomène capital, chez les êtres vivants, nous permet d'établir une différence « objective » entre les faits « conscients » et les faits « inconscients » : c'est l'*habitude*, phénomène à la fois décisif au point de vue psychologique et fondamental au point de vue biologique (p. 76). Mais la vie elle-même, ou ce qui la caractérise avant tout, l'*assimilation*, peut être rapprochée, au point de vue physique, d'un phénomène très fréquent dans le monde inorganique : la transmission d'un rythme, la *résonance* (sonore, lumineuse, etc.). De comparaison en comparaison, nous aboutissons ainsi au schéma suivant : Tout ce qui existe varie en fonction de certaines conditions, s'adapte, au sens large, à un certain milieu. Si l'adaptation est réalisée, s'il y a consonance entre les vibrations de milieu et celle du corps considéré, celui-ci, en vertu de la « loi d'habitude », peut être considéré comme inconscient. Au contraire, les variations dans les liaisons entre le corps et son milieu, les dissonances s'accompagneraient d'un φ, d'un phénomène de conscience élémentaire (chap. II).

L'audace d'un raisonnement qui, « par continuité » (p. 90), descend ainsi de l'homme à la cellule, et même au delà (p. 92), n'a pas besoin d'être soulignée longuement. M. Le D. procède, ensuite, à la synthèse complémentaire de son analyse. Dans les cellules des êtres vivants existe une double continuité : dans l'espace et dans le temps. La continuité dans l'espace, — en d'autres termes, l'existence de « liaisons intra-protoplasmiques » « plus intimes » que celles du protoplasma avec son milieu (p. 101) explique qu'entre les différentes résonances éveillées dans le protoplasma doive s'opérer une synthèse : à cette synthèse « objective » doit correspondre, — sans que nous puissions concevoir en quoi elle consiste, — une synthèse des φ, des éléments de conscience de ces liaisons (p. 104-105). La continuité dans le temps est la conséquence immédiate de l'*assimilation* : dans ce fait fondamental sont contenues, en principe, l'*hérédité* et la *mémoire* (p. 106-110). — Partant de là, M. Le D. ne voit aucune difficulté à attribuer même aux protozoaires des sensations *sui generis*, corrélatives de leurs réactions (le photo-, le chimiotactisme peuvent être

conscients) : il admet même que, le protozoaire ne pouvant avoir conscience de ses liaisons que dans la mesure où leur variation retentit à l'intérieur de son propre protoplasma, toutes ses sensations doivent être des sensations de *volonté*. — Chez les animaux supérieurs, il y a des résonateurs exclusivement adaptés à la transmission de certaines vibrations (énergie spécifique des nerfs, chap. III).

Chez l'homme enfin, nous saisissons directement, sous forme de *représentations*, le résultat psychologique de toutes ces synthèses. Deux moments principaux sont à distinguer dans la genèse de la représentation : 1° un certain ébranlement nerveux (auditif, visuel) se transmet avec un rythme caractéristique : la conscience de ce rythme sera une image élémentaire, une *image dans le temps*; 2° beaucoup d'organes sensoriels élémentaires, beaucoup de filets nerveux qui les continuent fonctionnent aussi suivant un certain rythme : du synchronisme de tous ces ébranlements résultera, subjectivement, une « image de deuxième espèce », une *image dans l'espace*. Pour avoir le droit d'éliminer le problème purement illusoire qui consiste à se demander si les images « ressemblent » à leurs objets, il suffit de se rendre compte que le synchronisme d'un ensemble déterminé de rythmes est caractéristique de l'objet, comme chaque rythme pris isolément est caractéristique de l'excitation qui l'a mis en branle. Il y a naturellement aussi des synthèses plus complexes encore, entre images émanant des différents sens, par exemple le tact et la vue (chap. IV).

Après avoir signalé, pour terminer l'analyse de cette première partie du livre, un chapitre (chap. V) où M. Le D. esquisse, toujours à l'aide de sa théorie des résonances, une analyse sommaire de l'*imitation*, nous n'insisterions pas sur la réimpression qu'il a cru devoir faire de sa courte polémique avec M. Bergson (chap. VI), s'il n'était vraiment amusant de noter le plaisir avec lequel il constate, entre M. Bergson et lui, quelques ressemblances de formules, d'ailleurs incontestables : « Une telle constatation me paraît aussi importante, au sujet de la valeur de la science, que celle de l'équivalence de quantités mesurées par le nez ou le sens thermique avec d'autres quantités mesurées par les yeux. Un métaphysicien et un moniste [1] se rencontrant dans l'interprétation de la vie, quoique partis des extrémités opposées de l'horizon humain, cela me fait penser à la rencontre de la chaleur et du mouvement dans le domaine énergétique » (p. 223). Cet émerveillement est évidemment très sincère; mais il ne tenait qu'à M. Le D. — qui nous avoue lui-même un peu plus haut qu'il lit peu les philosophes, — de se le procurer bien plus souvent. Car, pour dire le vrai, ce n'est pas seulement avec M. Bergson, « métaphysicien » contemporain, qu'il lui arrive de se rencontrer : c'est avec

1. Nous citons exactement. Le « monisme » ne serait-il pas lui-même une métaphysique?

tous les « métaphysiciens » des temps passés, présents et probablement futurs. Il serait facile, en effet, de démontrer qu'il n'est pour ainsi dire pas une de ses affirmations doctrinales qui n'ait été formulée, tantôt vingt ans, tantôt vingt siècles avant lui, — et cela non pas par hasard, mais avec une conscience généralement assez nette des raisons qui déterminent M. Le D. lui-même à la soutenir. Ne donnons, ici, que quelques brèves références : Spinosa, IIe livre de l'*Éthique*, pour une définition physique de l'individu qui équivaut sensiblement, au point de vue philosophique, à la distinction qu'établit M. Le D. entre les « liaisons vitales » ou « intra-protoplasmiques » et les liaisons du protoplasma avec son milieu, et pour les conclusions qu'il en tire relativement aux causes de l'illusion de la liberté; Leibnitz, *Monadologie*, pour une théorie qui identifie la perception, germe métaphysique de la « conscience », à la réalité dynamique la plus profonde, et pour l'application du principe de continuité à l'étude de cette « conscience », y compris la distinction de l'« éveil de conscience » momentané que M. Le D. attribue, par exemple, à la réaction chimique (p. 109), et de la conscience accompagnée de mémoire; — enfin, et ceci est peut-être plus grave, — beaucoup de psychologues contemporains, mais notamment W. James, pour une thèse d'après laquelle la conscience, tout en n'intervenant pas, par elle-même, dans nos mesures physiques, serait liée indissolublement à certains phénomènes matériels particuliers, « objectivement » différents des autres (cf. p. 59-60), et formerait ainsi avec eux un tout caractéristique, et en somme efficace. Rappelons encore l'usage, sans doute excessif, que M. Tarde a fait, dans ses *Lois de l'Imitation*, d'une comparaison entre l'imitation, l'hérédité et le mouvement vibratoire. — L'erreur que des rapprochements aussi faciles peuvent éviter à ses lecteurs, c'est celle que M. Le D. commet lui-même lorsqu'il s'exagère visiblement, non pas l'originalité de son effort, — à la sincérité, à la loyauté duquel nous avons déjà rendu hommage, — mais l'originalité intrinsèque de ses résultats. Dans le dialogue philosophique (encore une invention des métaphysiciens!) qu'il a mis en tête de son livre, il se fait taxer de « révolutionnaire » (p. 35) par l'adversaire supposé de ses théories, et le volume porte en épigraphe, au-dessous du sous-titre : « Philosophie du XXe siècle », le commentaire suivant : « La notion d'équilibre *renverse* et *remplace* les vieilles philosophies ». Une correction serait nécessaire : « permet de les retrouver quand on ne les connaît pas ».

Les mêmes observations s'appliqueraient plus naturellement encore à la seconde partie, où M. Le D., prenant en un sens nouveau le titre de son ouvrage, aborde le problème des rapports de la science et de l'action. Il est impossible de ne pas voir dans ses réflexions sur les ressemblances et les différences de la vérité scientifique et de la vérité morale, sur le rôle de la raison et du sentiment dans la conduite, sur la persistance inévitable d'une certaine part d'empirisme

dans la pratique et sur l'usage dialectique qui peut être fait de la science elle-même sous l'inspiration de certains besoins ou de certaines tendances, individuelles ou collectives, une *réinvention*, très incomplète et souvent assez confuse, de travaux récents tels que ceux de M. Lévy-Bruhl ou de M. Rauh. — Une idée sur laquelle M. Le D. insiste à plusieurs reprises est la suivante : la biologie, envisagée comme une « religion », est l'opposé du « pragmatisme » (p. 269), et M. Le D. regrette, à ce propos, que le « pragmatisme » semble séduire de plus en plus les jeunes philosophes (p. 7). Si M. Le D. entend par « pragmatisme » telle ou telle doctrine particulière sur la nature intime de la croyance, sur les rapports ou la valeur respective de ses diverses formes (pratique, religieuse, scientifique), nous croyons qu'il s'exagère le degré de diffusion de cette doctrine, et que ses inquiétudes ne sont pas justifiées. Mais s'il veut dire que même des philosophes en sont arrivés à être las de tourner dans un cercle magique d'hypothèses dont ils sentaient qu'elles étaient *faites à l'avance*, et que certains d'entre eux, dans les directions les plus différentes (sciences physiques, biologiques, psychologie, sociologie), essayent d'entrer en contact avec des réalités déterminées et d'apprendre à en chercher méthodiquement les lois, — comment ce mouvement, s'il existe, pourrait-il être regretté de l'expérimentateur qu'a d'abord été et que va redevenir M. Le Dantec?

H. Daudin.

L. Vialleton. — Un problème de l'évolution : *la théorie de la récapitulation des formes ancestrales au cours du développement embryonnaire.* 1 vol. in-8.

Voici que les naturalistes commencent à rechercher la précision du langage. Et, comme on devait s'y attendre, beaucoup d'anciennes formules ne résistent pas à la nouvelle critique, car ces formules ont été établies à une époque où l'on sous-entendait toujours, en énonçant une loi biologique, que cette loi se vérifiait seulement *par à peu près.* C'est aujourd'hui le tour de la fameuse « loi biogénétique fondamentale » de Hæckel, connue aussi sous le nom de « Principe de Fritz Müller », et que l'on énonçait brièvement sous forme d'une équation célèbre : Ontogénie = phylogénie, ou encore : Embryologie = généalogie.

Il y a quelques années déjà, j'ai eu occasion de parler ici du principe de Fritz Müller à propos d'un livre dans lequel un ingénieur italien[1], plus mathématicien que biologiste, s'était avisé de baser une théorie de l'hérédité, sur le principe en question, *pris au sens littéral.*

1. Eugenio Rignano.

M. Rignano avait, en bon mathématicien, considéré qu'une équation est une équation, et qu'une égalité ne représente pas des inégalités plus ou moins considérables. Il avait donc admis la loi de Hæckel dans toute sa rigueur et supposé que deux espèces actuelles descendant d'un ancêtre commun ont, au début de leur évolution embryologique, des stades *rigoureusement* identiques, et reproduisent *rigoureusement* les stades ancestraux communs à ces deux espèces. De là la nécessité immédiate de faire intervenir, au moment où des divergences se produisent dans les deux évolutions individuelles comparées, un facteur mystérieux qui introduit précisément ces divergences dans des évolutions jusque-là parallèles. L'absurdité des conclusions de l'auteur était la meilleure démonstration de l'impossibilité d'accorder une valeur absolue au principe de Fritz Müller. Et, de fait, la plus élémentaire observation le prouve, alors que le faisan et le poulet descendent en tant qu'oiseaux d'un ancêtre commun oiseau, l'œuf de poulet est assez différent de l'œuf de faisan pour que n'importe qui puisse le distinguer à première vue. Il y a donc similitude et non identité entre les développements de deux oiseaux naissant de deux œufs analogues mais non identiques : et les divergences dans les développements se manifestent dès le début, quoique devenant plus considérables avec le temps.

Voilà donc que la *loi biogénétique fondamentale*, au lieu de représenter une égalité, représente des inégalités plus ou moins grandes. Et toutes les fois qu'une loi se présente sous cette forme de série d'inégalités, on peut en tirer des choses bien différentes en employant un langage plus ou moins précis.

Oscar Hertwig, après plusieurs autres, s'est appliqué à montrer les contradictions auxquelles conduit l'attribution d'une valeur absolue au principe de Fritz Müller. L. Vialleton a repris, dans une série de conférences, les arguments de Hertwig; c'est de là que vient le livre *Un problème de l'Évolution*. Ces deux auteurs ont peut-être dépassé le but. Sans doute, le livre de M. Rignano l'a prouvé, il est dangereux de prendre au pied de la lettre une formule approchée; mais il ne faut pas non plus aller jusqu'à dire que la « loi biogénétique » n'a absolument aucune valeur. Il y a là quelque chose de plus que la constatation de l'épigénèse. Tout être vivant part d'un œuf et, par construction progressive, devient adulte. Mais entre deux évolutions allant d'un œuf à un adulte dans deux espèces voisines, il y a des rapprochements qui ne viennent pas d'un simple hasard. Je crois avoir réduit à ses exactes proportions le principe de Fritz Müller, en l'exprimant sous cette forme[1] : « Les équations symboliques du développement spécifique ont la même forme que les équations symboliques du développement individuel ». La forme sous laquelle Serres avait énoncé sa loi avait d'ailleurs à peu près la même signification;

1. Voir *Éléments de philosophie biologique*, Paris, F. Alcan, 1906.

j'ai fait remarquer, il y a longtemps, que la formule de Serres : « L'embryologie est la répétition de l'anatomie comparée » n'a que la valeur d'une simple constatation et exclut toute hypothèse. En particulier, en employant la formule de Serres, on n'est pas obligé de croire, comme le ferait penser le principe de Fritz Müller, qu'il y a eu une époque où toutes les phanérogames n'avaient que deux feuilles, parce que toutes les dicotylédones naissent de la graine avec deux cotylédons.

Ainsi donc, même dans les cas où l'embryogénie est dilatée, le principe de Fritz Müller n'a pas la valeur que l'on pourrait être tenté de lui attribuer par un excès de précision dans le langage. Quant aux cas de raccourcissement embryogénique, ils ne font qu'augmenter l'importance de différences existant déjà. Nul doute que certains développements particulièrement condensés masquent plus complètement un parallélisme déjà précaire; mais les conclusions que tirent les auteurs en général et M. Vialleton en particulier, du fait du développement de l'œil par exemple, sont aussi dangereuses et aussi peu scientifiques que les conclusions opposées des mathématiciens comme M. Rignano. Il faut d'ailleurs s'en rendre compte; le goût de la précision ne va pas s'introduire en histoire naturelle sans provoquer une révolution au cours de laquelle bien des oscillations trop fortes se produiront. N'assistons-nous pas déjà à une sorte de faillite de l'évolution, quand nous lisons les livres de ces auteurs à moitié convertis à la précision du langage, et qui veulent substituer les mutations brusques à la transformation adaptative, l'hérédité mendélienne ou discontinue à l'hérédité proprement dite? Tous ces germes de dissolution existaient déjà dans l'œuvre de Darwin. On ne les trouverait pas dans l'œuvre de Lamarck, qui restera le porte-drapeau du transformisme sapé par les Darwiniens.

FÉLIX LE DANTEC.

R. Petrucci. — ESSAI SUR UNE THÉORIE DE LA VIE. Préface de *E. Solvay*. Paris, Steinheil, 1908, XIII-163 p. in-8°.

L'auteur de ce petit livre pense que la théorie de la catalyse, inaugurée par Berzélius, combattue par Liebig et longtemps oubliée, puis reconstituée sur des bases positives par Ostwald et par les physico-chimistes modernes, fournit les éléments d'une interprétation nouvelle des phénomènes caractéristiques de la vie; il considère, d'autre part, que M. Ernest Solvay a été un précurseur de cette conception nouvelle (Introduction). Il signale la constance, à travers toute l'histoire de la philosophie et des sciences, des hypothèses peu nombreuses qui ont pu être émises relativement aux « origines de la vie » (ch. I), — et, après avoir passé en revue, d'après Verworn, les diverses catégories de différences qui paraissent séparer les êtres

vivants des corps bruts, il conclut (un peu comme M. Le Dantec dans son premier livre) que toutes ces oppositions peuvent se ramener à une différence dans la modalité de la réaction chimique. Ce n'est donc pas l'histoire de la « matière vivante », simple abstraction métaphysique, qu'il peut être question de retrouver, — mais bien la généalogie approximative des types de réactions chimiques qui, en se compliquant et en s'organisant, ont donné naissance à celles qui caractérisent la vie (ch. II). — Comme « introduction » à l'exécution de ce programme, M. P. résume successivement : — les idées de Norman Lockyer sur l' « évolution inorganique », d'après l'analyse spectrale (ch. III), — celles de M. Quinton sur la signification évolutionniste de la température (homœothermes) et du degré de concentration saline du milieu intérieur des animaux (ch. IV), — et plusieurs autres séries de travaux et de théories contemporaines (morphologie expérimentale, parthénogénèse artificielle, etc.). Comme on le voit par la simple indication des sujets traités, cette revue doit être forcément sommaire. En outre, il ne semble pas que M. P., préoccupé de généralisations et d'enchaînements, rende compte toujours avec exactitude de l'état des questions scientifiques, en tant que telles : p. 121, il affirme sans hésitation qu'il a dû exister des êtres vivants ne possédant pas de structure cellulaire : p. 151-156, il pose en termes métaphysiques absolument inacceptables le problème qui consiste à savoir dans quelle mesure les régions de l'œuf, ou les blastomères des premiers stades de la segmentation sont déjà spécialisés, et lui donne une solution qui est certainement fausse en disant que « rien n'est préformé dans l'activité cellulaire qui préside à la formation de l'embryon ». — Somme toute, le livre montre une fois de plus à quels dangers d'erreur ou de stérilité sont exposés, dans le domaine de la biologie générale, les efforts de construction théorique qui ne s'appuient pas très étroitement sur des recherches expérimentales spéciales.

H. DAUDIN.

O. Manville. — LES DÉCOUVERTES MODERNES EN PHYSIQUE, p. 186. Paris, Hermann, 1908.

« Les recherches expérimentales faites depuis dix ans en physique ont conduit, comme on sait, un grand nombre de physiciens à supposer à la matière une *constitution électrique* et à donner, en partant de cette hypothèse, une nouvelle interprétation mécanique de la plupart des phénomènes physiques. Cette manière de voir qui, à l'étranger, jouit d'un grand succès et a déjà inspiré certains travaux, n'a pas eu encore en France beaucoup d'écho. » L'auteur pense que c'est vraisemblablement parce que nous n'avons pas de livre d'ensemble sur ce sujet. Le sien visera à combler cette lacune.

L'ouvrage, — très complet, plus complet qu'aucun de ceux qui ont paru jusqu'à présent à l'étranger — commence par un rappel des notions les plus générales et les plus élémentaires sur la dissociation électrolytique, c'est-à-dire sur la décharge électrique à travers les liquides. C'est le premier phénomène en effet où l'on ait pu noter un rapport entre une action électrique, et une altération de la constitution des corps dans lesquels elle se produisait. C'est donc le premier phénomène qui nous ait montré un lien étroit entre l'électricité et la matière, et, pour préciser, la dissociation d'une substance matérielle parallèle à des phénomènes électriques. La théorie des ions est mère de la théorie des électrons, et par là, elle est la source des nouvelles théories électroniques de la matière. M. Manville remonte à ses sources, aux théories de Faraday, puis il expose la théorie d'Arrhénius, et les procédés récents par lesquels on a déterminé la conductibilité électrique des électrolytes, la charge électrique et la vitesse des ions.

Les découvertes dans ce sens se sont poursuivies naturellement du côté de la décharge électrique à travers les gaz. Elles sont présentes d'une façon plus ou moins vague à l'esprit de tous, car il s'agit des rayons catodiques, des rayons X et des rayons de Lénard. Les résultats de cet ordre d'études nous amènent à concevoir les rayons catodiques comme des projections des particules matérielles déviables par l'aimant. On mesure grâce à ces déviations la vitesse de ces projections et le rapport de leur charge électrique à leur masse. — Les rayons X émanent des obstacles rencontrés par les rayons catodiques. Les rayons de Lénard enfin nous permettent de considérer que si le vide est un obstacle à la formation des rayons catodiques, les gaz sont un obstacle à leur propagation et constituent des milieux troubles. Ces rayons ont donc leur siège dans un milieu ultra-gazeux, c'est-à-dire dans l'éther.

Les découvertes relatives à l'ionisation des gaz nous font faire un nouveau pas vers la détermination de la constitution de la matière. Elles nous apprennent que le phénomène de la conductibilité du gaz présente des caractères qui sont indépendants de la cause qui a rendu le gaz conducteur, que les charges qui se déplacent dans un gaz placé dans un champ électrostatique ont la même vitesse quand la température et la pression restent les mêmes. La conductibilité des gaz paraît donc due à une même cause : l'existence dans le gaz de particules chargées ou *ions*. Cette ionisation serait une dissociation, sous l'influence des causes qui rendent les gaz conducteurs, des molécules de ces gaz en deux parties : un ion négatif très petit, et un ion positif beaucoup plus gros et comprenant le reste de la molécule.

Nous voici conduits à la notion d'*électron*, qui joue un rôle capital dans la physique moderne, du moins en ce qui concerne les théories de la matière. L'électron n'est autre que l'ion négatif dont

on vient de parler, et que l'expérience nous permet de considérer comme l'élément constituant de l'atome, formé par une charge électrique négative, animée d'une très grande vitesse.

La découverte des substances radioactives vient confirmer cette vue. Et ainsi s'élabore d'une façon de plus en plus précise l'hypothèse de la constitution électrique de la matière. L'atome matériel est un système formé d'électrons positifs et négatifs. Ces derniers, en totalité ou en partie, tournent autour de la partie restante, comme les planètes autour du soleil. Les forces moléculaires et atomiques ne sont que la manifestation des forces électromagnétiques des électrons.

Cette analyse très sommaire, trop sommaire, permettra pourtant au lecteur de se rendre compte de l'intérêt du livre de M. Manville et du plan méthodique et clair avec lequel il a présenté cette région, si trouble encore, de la science qui se fait.

ABEL REY.

Edmond Bouty. — LA VÉRITÉ SCIENTIFIQUE, SA POURSUITE. — 1 vol. in-16, 358 p., Flammarion.

Sous ce titre, l'auteur nous donne un tableau général de l'évolution des sciences où toutefois on sépare facilement, comme il convient, la part des sciences et la part de la philosophie scientifiqne.

En ce qui concerne la dernière, une question se pose tout d'abord : Pourquoi parle-t-on de vérité scientifique? Les gens qui se méfient de la science ne manqueront pas de dire : « Il n'y a qu'une seule vérité. Lui ajouter une épithète quelconque, c'est la priver de son caractère absolu, inébranlable, universel, c'est l'anéantir ». Peut-être bien. Mais remarquons que tout fait isolé, que tout fait quelconque est une vérité; c'en est une pour l'universalité des hommes, pour le savant aussi, mais ce dernier n'a pas à s'en occuper, ce n'est pas une vérité scientifique. La science ne s'intéresse qu'aux relations entre les faits, et encore, parmi ces relations, à celles qui sont générales et permanentes. La vérité de ces relations constitue la vérité scientifique. Il serait intéressant de se demander si cette vérité scientifique ne serait pas la vérité sans épithète, car, en somme, le fait isolé, particulier, est insaisissable On ne conserve que ses traces. Quand on l'enregistre en tant que fait isolé, particulier, la vérité a trait à ce seul enregistrement, résidu très fragmentaire.

Mais comment peut-on savoir qu'une relation entre des faits est générale et permanente? Evidemment on ne le saura jamais dans le sens idéal du mot « savoir », car il faudrait pour cela connaître tous les cas présents, passés, futurs et possibles où ces relations ont lieu de se manifester. Et cependant que l'une d'entre elles soit constatée trois ou quatre fois avec certaines précautions déterminées, il ne nous en faut pas davantage pour affirmer sa permanence. Il y a là évidemment

un acte de foi. « Notre confiance à l'égard des lois naturelles, dit M. Bouty, est, au fond, une croyance » (p. 89). Mais il y a cette différence entre la foi scientifique et la foi religieuse que la première se justifie d'une manière progressive, tandis que la seconde apparaît dès sa naissance aussi forte, plus forte qu'elle ne le sera jamais : ne parle-t-on pas toujours, en effet, dans toutes les religions, de revenir à la foi des premiers âges? La vérité religieuse est comme un objet d'art qu'il faut mettre soigneusement à l'abri de toutes les causes de détériorations, tandis que la vérité scientifique est une richesse qui s'accumule. Notre absence totale de doutes sur la permanence du fait vient ainsi d'une accumulation successive d'expériences. On peut dire que, dans un certain domaine, l'animal lui-même y croit implicitement. Jamais, par exemple, l'instinct ne portera un quadrupède à essayer de marcher dans le vide, ce qui suppose qu'aujourd'hui comme hier la pesanteur agira encore. Avec l'apparition de l'homme, le domaine de la permanence du fait s'accroît encore. Toute industrie finit bientôt par être basée sur la certitude inconsciente que l'expérience mille fois faite réussirait encore la mille et unième fois. Cependant l'idée persista longtemps que, par exception, un caprice, non pas même des dieux, mais des forces naturelles, pouvait produire certains effets anormaux. « Au cours du XVIIIe siècle, certains savants parlaient encore de *jeux de la nature*. Les détracteurs de Newton persistaient à expliquer ainsi les couleurs du prisme. Ceux qui tenaient à s'insurger contre l'authenticité du déluge biblique attribuaient à ces mêmes jeux l'apparence de coquilles pétrifiées rencontrées sur le sommet des montagnes » (p. 88-89). Aujourd'hui ce caprice des choses a disparu : progression de la permanence du fait.

Ce caractère progressif de la vérité scientifique apparaît encore dans les lois formulées par les physiciens : elles sont approximatives, mais d'une approximation sans cesse grandissante. M. Bouty nous en donne un excellent exemple dans l'expression du rapport qui unit le volume et la pression d'un gaz. La recension des travaux accomplis à ce sujet fait apparaître les noms de Mariotte, Bayle, Dulong et Arago, Regnault, Andrews, Hirn, Van der Waals (pp. 95-104). Chacun de ces savants semblerait aux yeux du public avoir détruit l'œuvre de ses prédécesseurs. Il n'en est rien cependant. La loi de Mariotte n'est pas fausse, elle est seulement moins approchée.

Quand on dit que la vérité scientifique est une accumulation de richesses, encore faut-il montrer que si elle acquiert des richesses nouvelles, les anciennes ne sont pas perdues pour cela. On le voit bien déjà par l'exemple que nous venons de citer. La loi de Mariotte reste acquise. Tout le monde sait qu'elle est encore d'une application courante dans les conditions ordinaires de la pratique. Mais on trouvera des preuves bien plus saisissantes de la permanence des acquisitions scientifiques si l'on considère certaines théories tenues aujourd'hui pour absurdes. M. Bouty cite ainsi à cette fin la théorie du phlogistique

de Stahl (pp. 29-30). Stahl considérait la chaleur, le feu, comme une matière qui s'échappait des corps au moment de ce que nous appelons aujourd'hui leur oxydation et qu'il fallait leur restituer lors de leur désoxydation. On sait comment Lavoisier ruina le phlogistique. Il reste cependant de la théorie de Stahl la reconnaissance de la généralité d'un phénomène chimique tel que l'oxydation, et de la réciprocité qui existe entre deux phénomènes très généraux : oxydation et désoxydation.

M. Bouty semble vouloir montrer jusque dans les mathématiques elles-mêmes la marche par approximations successives qui caractérise la vérité scientifique. Nous disons « semble », car les remarques qu'il fait (pp. 135-136) sur l'approximation dans la *pratique du calcul*, à propos du nombre π et des racines carrées et cubiques, par exemple, sont indiscutables. Mais il ne prend pas soin de prévenir en même temps une confusion qui doit se présenter à l'esprit et faire assimiler indûment la vérité mathématique à la vérité scientifique. Une loi mathématique apparaît complète et définitive ou n'apparaît pas du tout. C'est ainsi qu'on dira : la circonférence est la limite commune des polygones réguliers inscrits et circonscrits dont le nombre des côtés croît indéfiniment. Voilà la loi ; elle sera dans cent mille ans ce qu'elle est aujourd'hui, tandis que dans cent ans les énoncés de la plupart des lois physiques auront changé parce que ces lois seront devenues plus approchées, si toutefois la physique progresse encore. Cette différence provient de ce que les mathématiques, bien qu'issues historiquement de l'expérience ou cultivées « à propos de l'expérience », comme le dit Poincaré, sont en réalité à la discrétion complète de notre esprit, tandis que dans les autres sciences intervient un élément dont nous ne sommes pas maîtres. On devrait faire des mathématiques la technique d'un art, ce qui éviterait d'introduire une scission dans l'ordre des vérités scientifiques. Ajoutons que M. Bouty offre lui-même en divers endroits de quoi corriger la confusion dont nous avons parlé.

Et il ne faut pas lui reprocher d'avoir fait intervenir la haute vulgarisation scientifique dans un livre que son titre promettait à la pure philosophie scientifique. Un tableau général de l'évolution des sciences tel que nous le présente M. Bouty est en effet la meilleure démonstration de la marche par approximations successives qui caractérise la vérité scientifique et lui donne toute sa valeur.

JULES SAGERET.

II. — Morale.

Paul Souriau. — Les conditions du bonheur. 1 vol. in-12, 345 p. Paris, 1908, A. Colin.

L'humanité évolue, les conditions de l'existence se modifient, et avec elles les conditions du bonheur. De nouvelles adaptations s'imposent. Nous ne pouvons plus être heureux à la façon de nos pères. Il est donc nécessaire de remanier quelque peu les anciennes théories, qui ne correspondent plus tout à fait à notre mentalité propre et à notre état social actuel. Le progrès de la science et particulièrement des sciences sociales entraîne également une transformation profonde de nos idées sur le bonheur. La morale antique était individualiste. L'homme y était considéré isolément, comme un être indépendant, chargé de se procurer par ses propres moyens tout son bonheur. Une conception aussi étroite ne serait plus possible aujourd'hui. Les faits sociaux nous apparaissent dans leur complexité. Nous avons acquis la notion de la solidarité humaine. Une théorie du bonheur qui ne tiendrait pas compte de ces conditions sociales, ne saurait plus être prise au sérieux. Tel est le programme des problèmes que M. P. S. se propose d'élucider dans les 345 pages de son livre. « Notre première tâche, dit-il, doit être d'établir la vérité. » Or, la vérité est que l'auteur est bien loin de nous apporter un nouveau *Credo*. D'ailleurs, il n'en cherche pas. Il prend le mot bonheur dans le sens le plus simple, le plus familier, celui que lui a donné le langage courant : le bonheur est une existence tout à fait agréable; la vie la plus heureuse est celle qui apporte le plus de plaisir et le moins de sensations ou sentiments de nature désagréable. Le bonheur d'un homme, c'est la proportion de ses joies à ses peines. L'auteur reconnaît que ce n'est peut-être pas tout à fait le bonheur au sens ou certains philosophes le conçoivent. « Mais c'est le bonheur que l'on cherche le plus communément. » En tout cas, c'est de celui-là qu'il entend parler. Le lecteur averti sait donc à quoi s'en tenir, il est loyalement préparé aux dissertations sur les bases du bonheur individuel, familial et social, bases « communément admises » et conditions qui s'y rattachent : plaisir et douleur, bien-être physique et moral, effort individuel, mariage, amour, famille; pauvreté et richesse, progrès, civilisation, morale, religion. La conclusion s'impose d'elle-même : le bonheur est possible, il dépend sans doute de conditions multiples; mais toutes peuvent être réalisées dans une certaine mesure; toutes dépendent de nous jusqu'à un certain point. Pour être heureux, il faut accepter les obligations de la vie, il faut assumer les responsabilités et les tâches, faire tout son devoir, vivre de la vie individuelle, familiale et sociale la plus intense. Optimiste, l'auteur déclare que « le pessimisme est plutôt la maladie des désœuvrés; les laborieux ne la connaissent guère ». Dans le même ordre d'idées, il fait ressortir les avantages d'une famille

nombreuse. « La nature nous a donné assez d'énergie pour élever plusieurs enfants; assez de cœur pour les aimer tous. » Il déplore que « le mouvement d'accroissement soit à peu près arrêté en France depuis quelques années » et que l'instinct collectif ne vise pour le moment qu'à la conservation, non à l'extension de la race. « La France se trouve dans une situation économique telle que, sans imposer au parents de charges excessives, elle pourrait élever dans de bonnes conditions un plus grand nombre d'enfants. Si elle restreint sa natalité, ce ne peut être que par raisons d'égoïsme et d'intérêt personnel mal entendu. On calcule trop. Ce sont des motifs de l'ordre le plus mesquin qui viennent d'ordinaire s'opposer aux généreux entraînements de l'instinct (p. 190) ». Livre clair, facile à lire, livre honnête, il fait penser à l'ouvrage de Paul Janet, *la Philosophie du bonheur*, paru, si j'ai bonne mémoire, il y a une trentaine d'années.

OSSIP-LOURIÉ.

Bayet (A.). — LES IDÉES MORTES, in-8, 220 p., Paris, Ed. Cornély, 1908.

« Il n'y a pas de vérité définitive, éternelle. Il n'y a pas d'idées à jamais justes ou fausses, à jamais bonnes ou mauvaises. Mais il y a, à chaque instant et sur chaque point du monde où l'on pense, des idées vivantes et des idées mortes et entre elles des gammes infinies d'idées qui, peu à peu, montent vers la vie ou descendent vers la mort. »

Telle est la principale idée du livre de M. Bayet. L'auteur la développe en plusieurs manières, par des mythes, des légendes et aussi par des considérations philosophiques. Il remarque justement que nous sommes très portés à considérer comme toujours vivantes, efficaces et vénérables des idées dont, au fond, nous ne nous soucions plus, tandis que les conceptions qui inspirent ou résument notre conduite, passent inaperçues ou méconnues.

Et M. Bayet tâche de constater le décès de quelques idées, vivantes encore en apparence, et prépare leurs funérailles. Il s'occupe des idées religieuses, et surtout des idées morales. Il soutient que l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer ont cessé d'être de grands régulateurs de la vie humaine. Ils disparaîtront usés, vieillis, succombant non pas aux attaques de leurs adversaires mais plutôt par leur propre caducité, comme ont disparu, avant eux, bien d'autres craintes et bien d'autres espoirs.

Pareillement sont en train de disparaître le culte du devoir, l'admiration de l'effort moral pour lui-même, la croyance à la responsabilité. L'idée du devoir absolu, telle que la dressa Kant, était déjà morte quand il l'aperçut. Ce n'était plus qu'un fantôme, une ombre exténuée de la pensée chrétienne. L'effort n'est pas le bien, tout au plus y peut-il conduire. « Une action n'est parfaitement bonne que si elle

est accomplie sans effort et sans souffrance, si celui qui la commet n'a plus à se vaincre pour la commettre, si l'excellence de son cœur déborde naturellement, sans qu'il y songe, sur sa vie. »

Quant à l'idée de responsabilité, d'après M. Bayet, elle n'est pas morte, mais elle meurt. « Si elle réapparaît dans les consciences les moins routinières, ce n'est que de loin en loin, pour un temps toujours plus court; et la vie inconsciente des foules s'est déjà détachée d'elle.

« Certes il arrivera très souvent encore que nous nous laissions aller à blâmer, à détester Réjane et à louer Corélia. Mais il suffira toujours d'un rapide retour de pensée pour redresser ces sentiments. Et les deux scènes ne seront plus, à nos yeux, que deux formes, gracieuses ou terribles, mais déterminées d'avance de la destinée humaine. Nous les regardons, sans surprise, et sans penser à les juger, s'engager dans des voies différentes avec des âmes contraires : car nous saurons qu'une nécessité semblable leur a fait leurs âmes et tracé leurs voies.... Ce n'est pas Réjane que nous détestons, c'est l'ingratitude, l'orgueil, l'implacable dureté du cœur. Mais parce que nous ne savons pas comment détruire l'ingratitude, la dureté et l'orgueil, nous faisons de notre ignorance la haine des ingrats eux-mêmes, des hommes durs et des orgueilleux. » Ne nous occupons donc pas trop à juger les autres et à nous juger nous-mêmes, n'ayant ni satisfaction de conscience, ni remords. L'orgueil est insupportable et l'humilité l'est parfois plus encore. Si nous ne sommes que des atomes, faisons notre besogne d'atomes « sans fierté et sans dépit ».

Le livre de M. Bayet est agréable à lire et d'un réel mérite littéraire. Il est extrêmement clair et souvent judicieux. On peut trouver que les questions y sont un peu simplifiées. Peut-être beaucoup d'idées ne sont-elles pas mortes mais engourdies ou spécialisées dans quelque emploi que leur ambition primitive aurait dédaigné. Et M. Bayet qui sait bien que les idées se transforment et qui en cite des cas aurait peut-être trouvé des choses intéressantes à dire sur les rapports de la transformation des idées et de leur mort.

Je crois que M. Bayet a raison souvent. Mais il y aurait bien à discuter sur son idée générale. Il faudrait, pour l'examiner à fond, exposer une théorie de la vérité. Et dans les applications qu'il en fait je ne suis pas toujours de son avis.

Il a raison de combattre le devoir absolu, adoré pour lui-même, et de s'élever contre l'exaltation de l'effort pour l'effort. Mais quand il traite de la responsabilité, et qu'il fait intervenir en cette question le déterminisme et les lois générales et constantes, je trouve que l'idée métaphysique de la responsabilité n'est pas assez morte en lui, pas plus d'ailleurs que chez beaucoup d'autres philosophes. Et il me semble qu'il y a ici assez de confusion dans ses conceptions et quelque faiblesse dans ses arguments malgré l'exactitude et la justesse de certaines considérations de détail.

FR. P.

III. — Esthétique.

Charles Lalo. — L'ESTHÉTIQUE EXPÉRIMENTALE CONTEMPORAINE. Paris, F. Alcan, éd., 1908.

Voici un ouvrage qui marquera, non seulement par l'étendue et la sûreté des informations, mais encore et surtout par la sagacité et la portée constructive de la critique. La science de l'art, écrit M. Lalo, s'est incorporé trois grandes idées, dont les principes peuvent, à juste titre, passer pour des acquisitions définitives : la conception du *jeu*, celle de l'*expérimentation*, enfin la notion toute récente de *faits sociologiques*. C'est l'*expérimentation* qu'il s'est proposé d'étudier, cette esthétique expérimentale « sortie, presque tout armée, du cerveau d'un seul homme, le créateur de la psychophysique, Th. Fechner ». Il en expose les objets, les moyens, les résultats, non sans éclairer et compléter l'œuvre propre de Fechner par la discussion des travaux venus après les siens. M. Lalo a repris lui-même les expériences du maître, en les variant, et il se trouve ainsi bien situé pour en faire voir les défauts et les avantages. Extrêmement précieux en tant qu'*Exposition des travaux de l'esthétique expérimentale* (c'est le titre de la première partie de l'ouvrage), son travail ne l'est donc pas moins en tant qu'*Examen critique* (c'est le titre de la seconde partie) : il nous permet de reprendre à pied d'œuvre les problèmes de la science du beau, c'est-à-dire d'en estimer les idées fondamentales et d'en préparer la fusion sous une discipline plus générale.

Ce ne sont pas, dans l'œuvre de Fechner, les principes même, ni l'hédonisme, ni le formalisme, ni l'associationisme, qui sont des nouveautés, mais leur emploi. Lois fondamentales du plaisir, de l'association et de la mesure formelle, méthode née de la convergence de ces lois : telles sont les deux caractéristiques de la nouvelle science. Encore la méthode, fait remarquer M. Lalo, prise dans son ensemble, n'en est-elle pas une, et l'esthétique psycho-physiologique reste un idéal, un *pium desiderium*.

L'école intellectualiste de Herbart avait pratiqué la mesure exacte pour confirmer des hypothèses, mais non pour les établir. Les esthéticiens empiristes et sensualistes, s'ils partent des faits, manquent de méthode; ils introduisent rarement dans leurs expériences « la variation et la simplification, qui aboutissent à un isolement soigneux des impressions directes et associatives »; ils n'ont jamais eu l'idée de pratiquer la mesure exacte. L'originalité de Fechner n'est pas dans la découverte, elle est dans l'élaboration, dans la synthèse de ces éléments épars dans les travaux isolés de ses prédécesseurs. Il n'exclut aucun point de vue. Son œuvre est vraiment scientifique, quand il ne s'agit que d'établir méthodiquement des faits. Encore faut-il que ces faits aient une *valeur* esthétique. Or, le système n'en donne qu'un

seul critérium : la quantité du plaisir immédiat. Mais les faits esthétiques ne sont pas des faits de plaisir quelconques, ni même, et c'est sur ce point que portera la critique de M. Lalo, des faits de plaisir immédiat. L'école expérimentale serait donc incapable de définir par ses seuls moyens la réalité *sui generis* du fait qu'elle s'efforce d'atteindre et de comprendre.

Ce n'est pas que la psycho-physique ne soit, en dépit de certains philosophes, légitime en droit, puisque la quantité, sous sa forme « intensive », reste incluse, en somme, dans la qualité. Mais, dans son application à l'esthétique, elle présuppose à tort le postulat contesté de l'eudémonisme empirique. Comment passer de l'agrément *extensif* (estimé d'après le nombre) à l'*intensité* toute subjective de cet agrément? Les témoignages recueillis au cours des expériences sont inégaux, et la statistique nous demande de les confondre : c'est vouloir additionner des qualités qui ne sont pas de même nature.

D'autre part, des conflits peuvent naître entre les trois méthodes, — choix, construction, observation, — les procédés employés ne faisant pas intervenir les mêmes fonctions psychologiques. Ainsi, dans les essais sur les *i*, on trouve par le choix (procédé passif) un autre résultat que par la construction (procédé actif). De même, un accord ne produit pas le même effet si les notes en sont entendues simultanément ou successivement (processus musculaire et rappel, en ce dernier cas). Enfin, l'usage concret (matière de l'observation) ne concorde pas forcément avec l'abstraction expérimentale : les formes innombrables des objets usuels démentent les conclusions de l'expérimentation abstraite; les dimensions des tableaux sont réglées surtout par le sujet, par le contenu ; etc.

Fechner a trop cédé, tout en s'en défendant, à la superstition de la mesure mathématique. Mal interrogée, la mesure cache la solution. Ainsi en qui concerne les valeurs d'un même intervalle dans la gamme musicale. Seule, l'observation intérieure, dont la nécesité de plus en plus, résout la question, en montrant qu'il existe des interprétations différentes : do-ré interprété dans le ton d'*ut*, et do-ré interprété dans le ton de *sol*, ne sont pas la même donnée de la pensée musicale, et c'est pourquoi ils n'ont pas la même mesure. Bref, la statistique, avec la « mesure exacte », reste un simple moyen de suggestion; elle ne donnera jamais ce *pourquoi*, dont la connaissance même dispenserait d'y recourir.

Notons maintenant l'embarras où Fechner se voit jeté par l'extrême simplification des objets soumis à l'expérience. Ses moyennes ne peuvent avoir aucun sens esthétique. Entre trois ou quatre objets qui ont recueilli le plus de suffrages, on ne sait où prendre le fait « normatif ». Les moyennes, d'ailleurs, restent toujours inapplicables aux faits particuliers.

Il existe deux sortes d'analyse. L'une, l'analyse empirique, sépare des faits qui restent concrets, une fois mis à part, mais elle perd de

vue l'ensemble; l'autre, l'analyse rationnelle, abstrait le concept de ces faits et considère des éléments idéaux, mais elle maintient du moins sous les yeux de l'observateur le fait concret. Or, Fechner dédaigne celle-ci, et adopte la discrimination empirique; il demande à ses sujets d'exclure dans leurs réponses (sur le rectangle, par exemple) les facteurs psychologiques supérieurs et sociaux, qui seuls donneraient aux objets une vraie valeur esthétique.

Comment compléter, écrit M. Lalo, les images simplifiées présentées par Fechner, pour leur conférer cette valeur? L'esthétique traditionnelle a le tort de nier qu'il y ait des « sensations esthétiques » et de placer le concept même de valeur à côté et en dehors de la sensation. C'est à la fois au-dessus de la sensation et de l'individu qu'elle réside, non à côté. Il faut agrandir le concept, le faire plus compréhensif, et non pas l'élargir en lui adjoignant des accessoires étrangers comme le sentiment, l'idée de perfection ou celle de jeu. L'évolution sociale, selon M. Lalo, est seule efficace pour les expliquer. En définitive, si la *mesure* est essentielle au concept de l'activité esthétique, sa place reste subordonnée. « Le plaisir esthétique est un agrément très spécial, né de la satisfaction d'une exigence technique disciplinée et organisée par la société. » Le *seuil esthétique* est une notion sociologique, non pas psychologique. La sensation brute n'aurait donc pas une signification esthétique par elle-même. D'où la valeur et les bornes de l'esthétique expérimentale : elle ne définit que les conditions inférieures et abstraites de l'art, et non les formes belles de l'art lui-même.

Bentham, pour faire de la morale hédoniste une science, avait dû considérer les plaisirs comme de pures quantités, susceptibles d'entrer dans une « arithmétique morale ». De même Fechner pour l'esthétique. Mais déjà Stuart Mill rétablissait les droits de la *qualité* à côté de la *quantité*, dans la morale de l'intérêt, et Fechner les rétablit dans l'esthétique expérimentale. Il fait intervenir le *goût*. Il veut toujours, d'ailleurs, que ce soit le conflit ou l'excès naturel des plaisirs qui les changent en déplaisirs et produisent ainsi le jugement de goût. Cercle vicieux, estime M. Lalo. Est-ce le goût qui limite les plaisirs, ou les plaisirs qui limitent le goût? En un mot, y a-t-il quelque chose de spécifique dans la pensée esthétique?

Fechner, partant d'un principe trop vague et trop simple, ne peut en rejoindre les applications concrètes sans multiplier les principes dérivés. Le plaisir, nous dit M. Lalo, n'est pas nécessaire pour assurer à l'esthétique un caractère scientifique ou expérimental : il ne fait que lui procurer un caractère empirique. Une méthode sociologique opérant sur des phénomènes collectifs ne serait pas condamnée à l'hédonisme; elle n'en serait ni plus ni moins expérimentale. L'expérience n'est pas forcément l'expérience d'une quantité de plaisir. Si l'hédonisme nous conduit jusqu'au seuil esthétique, encore une fois, il ne nous le fait pas franchir.

Cette insuffisance du principe, poursuit-il, apparaît sur trois points essentiels : la question des sens esthétiques, celle des principes dérivés du plaisir, celle du concept même de plaisir esthétique. — Seules l'ouïe et la vue, toutes les deux en collaboration nécessaire avec le sens musculaire (M. Lalo a montré ailleurs la portée de cette collaboration), sont des sens esthétiques ; le goût, l'odorat, sont capables pourtant de procurer de vifs plaisirs : mais le principe hédoniste reste indéterminé vis-à-vis des différences esthétiques, parfois capitales, qui existent en fait entre des intensités égales de plaisirs de *qualités différentes*. — Contraste, habitude, suggestion, toute application de ces trois fonctions importantes n'est pas forcément esthétique par le seul fait qu'elle est agréable. — En ce qui regarde, enfin, le concept du plaisir du beau, la doctrine de Fechner reste encore plus indéterminée. Il identifie le plaisir tout court avec le plaisir esthétique ; il écarte les éléments par lesquels on a voulu différencier ce dernier, l'émotion, le jeu. Il n'en attribue pas moins à l'agrement esthétique, à côté d'une valeur de *fait*, une valeur de *droit* ; plus encore, il distingue entre les formes individuelles et variables du plaisir et ses formes les plus universelles, seules réellement esthétiques, qui seraient dues aux types les plus répandus de l'association (goûts supérieurs et réfléchis, Lotze, Cohn). Ce qui revient, contrairement au sensualisme grossier, à rechercher la *qualité*.

Fechner a voulu faire de l'*association* une des lois constitutives de l'esthétique. Mais l'application de ce principe du *plaisir indirect* rencontre de graves difficultés. La plus forte objection à faire, écrit M. Lalo, c'est le manque de spécificité de la loi, son indétermination dans les applications concrètes. L'association produit des effets opposés, selon les cas, selon les exigences de la technique : toute accumulation, tout complément ou tout transfert des images n'est pas esthétique. « L'association organisée par l'art produit les effets qu'indique l'hédonisme ; livrée à elle-même..., elle est beaucoup plus propre à produire les effets contraires. » Il se trouve donc que si l'art agit par l'association, beaucoup d'associations ne sont agréables que par l'art. Fechner le remarque lui-même ; il invoque des raisons *historiques*, mais sans en voir la portée. Dire que l'artiste associe des idées, c'est cacher sous une forme confuse cette idée claire — j'appelle l'attention sur ce passage — que « cette association est une opération toute spécifique, dans laquelle les lois sociologiques de l'art se superposent aux lois psychologiques de l'intelligence ou de la sensibilité individuelle, communes à tous les hommes, pour en diriger l'ensemble, les faire converger, et en ce sens les transformer, — bref, pour leur donner une valeur esthétique ».

Même remarque au sujet de la théorie musicale de Fechner. « La décision absolue de l'école formaliste, nous dit M. Lalo, au nom de prétendues lois psychologiques, se résoud dans une distinction histo-

rique ou sociologique d'âges ou d'écoles. Elle se croit universelle; en réalité, elle ne construit que la théorie *classique* de l'art musical, comme d'autres en ont fait... la théorie romantique ou décadente. »

Sensualisme, empirisme, expérimentation : tels sont, en résumé, les trois points de vue fondamentaux de l'école de Fechner. Elle a eu le tort de les concevoir trop étroitement, en même temps qu'elle les portait à l'absolu. De là ses incohérences, ses lacunes. La doctrine doit donc être complétée. Dans l'évolution postérieure de l'école, quatre caractères principaux se font jour : la superstition des chiffres tombe; l'analyse psychologique dépasse les hypothèses physiologiques; l'observation interne reprend faveur; on s'élève enfin à l'étude de l'activité sociale. Dans sa réalité concrète, le phénomène esthétique est essentiellement un fait social. Quiconque ignorera ce point de vue concret sur les faits méconnaîtra aussi le caractère nécessairement « normatif » de l'esthétique. « La probité dans l'art n'est que l'intégrité d'une technique. » L'esthétique, pour être une science, devra être expérimentale; pour être expérimentale, tout en restant une esthétique, elle devra être sociologique. Telle que l'a comprise Fechner, l'esthétique expérimentale n'est qu'une partie de l'*esthétique scientifique*; mais elle peut se développer jusqu'à devenir l'esthétique intégrale; elle est un de ses moments nécessaires. Intégrale, elle serait à la fois une mathématique, une physiologie, une psychologie, une sociologie.

M. Lalo, on le voit, dans sa critique serrée des théories hédonistes et de l'école expérimentale, s'est appliqué à déblayer le terrain, à dessein d'y asseoir une théorie sociologique, une doctrine compréhensive, longuement étudiée, dont il nous trace l'ébauche en maint passage. J'ai combattu l'esthétique dite sociologique, en tant qu'elle assigne pour but à l'art la prédication, qu'elle le range sous la discipline de la morale et le réduit au rôle d'un instrument social qui n'aurait pas sa fin propre, son objet particulier. L'art ne saurait remplir directement cet office; il ne le peut faire et ne le fait qu'indirectement, en réagissant sur la vie dont il est l'expression, sur le milieu qui l'a produit. Les phénomènes esthétiques ne sont pas comparables, d'ailleurs, à cette autre expression de la vie sociale que sont les phénomènes moraux; l'art n'est pas, comme la morale, un ensemble de règles ou de rapports pratiques, il est et demeure un langage.

Autre est le point de vue de M. Lalo; autre est la recherche des conditions sociales de cette expression ou de ces langages que sont les arts. Le milieu agit sur leur évolution de diverses manières : en fournissant des moyens matériels d'expression; en créant des émotions nouvelles; en offrant des sujets et des motifs de produire; en formant un assentiment, un intérêt collectif; en faisant l'éducation des sens spéciaux et des sentiments eux-mêmes. Nul doute sur ce point, que tout vient de la société et que tout y rentre, ou y retourne. Encore convient-il de remarquer que le milieu social se partage en de nom-

breuses collectivités, restreintes et définies, si bien qu'il y a tendance à ce que la vie de l'art se ramasse en des efforts individuels qui s'étendront ensuite par rayonnement, d'où ce double mouvement de concentration et de propagation, en quelque sorte, de l'onde esthétique, qui fait apparaître tantôt l'aspect personnel, ou singulier, tantôt l'aspect général ou populaire des phénomènes. Si la sociologie, la psychologie collective, enveloppe nécessairement les phénomènes esthétiques, il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, qu'elle suffise à les expliquer ni à les déterminer ; la psychologie individuelle intervient, dès que nous considérons plutôt l'artiste. Reste à faire le départ des diverses influences ou éléments en action. Je m'y applique de mon côté, et c'est dire que j'attends avec curiosité et impatience l'œuvre de ces nouveaux et experts travailleurs au premier rang desquels M. Lalo me semble se placer. J'aurais, dès ce jour, nombre d'objections à lui proposer; elles viendront en leur temps.

L. Arréat.

IV. — Sociologie.

Annales de l'Institut international de sociologie, publiées sous la direction de **René Worms**. Tome XI, Paris, Giard et Brière, 1907.

Malgré leur titre, les *Annales de l'Institut international de sociologie* ne paraissent plus que tous les trois ans, à l'occasion des Congrès dont elles rapportent les travaux. Le onzième volume est le compte-rendu du sixième congrès qui s'est réuni à Londres en juillet 1906, et qui a eu un grand succès. Le sujet des discussions du Congrès était les Luttes sociales, qu'il était tout naturel de traiter dans la patrie de Darwin et de Spencer, ainsi que l'a fait remarquer M. Worms. Nous allons résumer rapidement les différents mémoires qui ont été lus sur cette importante question, et ont donné lieu à l'exposé d'opinions très divergentes.

M. Novicow critique fortement *le darwinisme social*, ainsi que les thèses de Spencer et de M. Lester Ward; il ne pense pas que la guerre — l'homicide collectif, — soit la condition indispensable des progrès de l'humanité. On a tort de confondre la lutte contre l'ambiance, qui est la base de la vie, avec la lutte contre le prochain, qui est un cas assez rare. Les conditions du milieu physique, dans lequel nous devons vivre, voilà les ennemis des végétaux et des animaux; cette lutte, c'est la production économique qui, par ses fluctuations, manifeste notre adaptation plus ou moins parfaite au milieu. Au lieu de cela, les darwiniens ne voient la lutte que là où il y a extermination du semblable : ce qui les rend aveugles pour les nombreuses associations, tout aussi réelles que les antagonismes.

Cependant il faut expliquer le fait de la guerre qui existe en permanence dans l'humanité. Ce fait, relativement récent, est dû à notre développement cérébral, à l'accumulation des richesses et à une organisation complexe de la société. Mais alors, l'homicide collectif sera donc l'état naturel de l'espèce humaine! M. Novicow reconnaît que les meilleures choses peuvent avoir de mauvais résultats; et, si l'état de guerre provient d'une erreur de notre esprit, à savoir qu'il était avantageux de spolier son voisin, on sait que cette erreur peut disparaître; on s'en convainct, puisque, au sein de l'État, on punit les voleurs et les brigands. Il faut que cette vérité se prolonge, et que l'on arrive à l'union juridique du genre humain. « Un ensemble de raisonnements faux a étouffé chez l'homme l'instinct grégaire qui pousse à ne pas attaquer le semblable. Un autre ensemble de raisonnements vrais pourra rétablir cet instinct dans l'avenir. » La science confirme la valeur de l'union et non la valeur sociale de la guerre.

Parlant des *luttes sociales et des luttes biologiques*, M. Lester Ward soutient que la lutte entre les individus de la même espèce a, pour résultat, la production des variétés et des nouvelles espèces. La guerre ne doit pas être regardée comme un phénomène pathologique; comme elle est universelle, ce serait la maladie qui serait la condition prédominante de la société humaine. La guerre est, en un sens, une condition normale de son existence; elle amène la survivance des plus aptes qui, il est vrai, ne sont pas toujours les meilleurs au point de vue idéal; mais la science ne doit pas laisser pénétrer en elle ces préoccupations morales.

M. Xénopol est de l'avis de M. Lester Ward; contrairement à M. Novicow, il ne croit pas que l'humanité soit une seule espèce, ce qui rendrait impossible la lutte entre les hommes; il y a plusieurs espèces, plusieurs groupes à langage différent, ce qui empêche qu'il y ait un lien social naturel entre les hommes.

Étudiant *le rôle des luttes sociales dans l'évolution de l'humanité*, M. Gumplowicz envisage les luttes des groupes sociaux, tels que classes économiques, sociétés religieuses, partis politiques. Il est à remarquer que chaque groupe lutte pour un intérêt égoïste, et accomplit des actions que l'individu particulier déteste, mais ces luttes ont fait avancer la civilisation, donné naissance aux États, conditions de la prospérité; la nature ne se soucie pas des individus qui souffrent de ces luttes; et elle nous laisse ignorer *son* idéal.

M. F. Tœnnies se rapproche de l'opinion de M. Novicow, et pense qu'il y a une contradiction dans les termes, quand on parle de « luttes sociales »; mais la lutte existe, la guerre; et les tendances guerrières utilisent les moyens que leur offre la civilisation. La lutte des classes fera de même.

Pour M. R. de la Grasserie, la lutte sociale proprement dite, c'est la lutte d'un individu contre une société au nom d'un principe, la lutte

d'un groupe contre un autre, la lutte extérieure de peuple à peuple, la lutte entre les classes, les professions, les partis politiques.

On doit envisager ces sortes de luttes d'abord au point de vue de l'évolution. Au début, il n'y a que des luttes extérieures entre individus de sociétés ou de clans différents; leurs causes sont la nécessité matérielle de vivre, le besoin de la vengeance qui se perpétue de génération en génération, le besoin de la reproduction (c'est la *lutte gamique*). L'organisation monarchique a développé la lutte externe entre nations et entre dynasties. — Avec la civilisation ont apparu les luttes sociales internes; ce sont les luttes entre provinces, entre le spirituel et le temporel, entre les classes (elles sont tantôt politiques, tantôt économiques), entre les sexes. Il faut signaler aussi la lutte de l'individu contre la société; par exemple, les anarchistes de toute catégorie. Ces luttes sociales, à l'origine, violentes, deviennent pacifiques; la procédure succède au duel.

En second lieu, M. de la Grasserie étudie les luttes sociales au point de vue statique. — On peut distinguer les luttes suivant les sociétés ou les classes entre lesquelles elles ont lieu, suivant qu'elles reposent sur des intérêts ou sur des principes. Elles se distinguent ainsi d'après leur direction; elles vont du supérieur à l'inférieur, ou réciproquement, ou d'égal à égal; la lutte est tantôt offensive, tantôt défensive; elle a une durée variable, plus ou moins d'intensité, emploie différents moyens qui dépendent de l'époque, et qui sont la violence, la ruse, la justice. Cependant, malgré les lois de l'évolution, il ne suffit pas toujours des procédés normaux de la vérité et de la justice; même quand on croyait fini le règne de la violence, il a fallu recourir à la force pour réaliser certains progrès. Mais l'avenir appartient à la justice avec la paix.

Il y a différentes sortes de luttes; elles sont biologiques, ethniques, sexuelles, économiques, sociologiques, psychologiques. Leurs causes efficientes sont des instincts (la faim, l'orgueil, la vanité, le sentiment de l'injustice subie, le désir de la revanche), le fanatisme, le simple besoin d'exercice et de déploiement de la force. Comme causes téléologiques, aux buts correspondant aux causes efficientes indiquées on doit ajouter la recherche de la liberté, de l'égalité, de la supériorité, du bien-être.

Pour conclure, M. de la Grasserie pense que la lutte reste le facteur nécessaire du progrès, elle est le mouvement et la vie; pacifique, elle est encore la lutte. Mais, elle n'est pas la loi unique; il y a la loi de solidarité qui neutralise en partie la lutte; de cette double loi naît un équilibre bienfaisant et rationnel.

Nous trouvons des déclarations analogues dans le mémoire de M. Simon Halpérine qui étudie comme social, ce qui, dans le sens étroit du mot, touche les intérêts de la société : les guerres ethniques, les guerres guidées par l'antagonisme des races, les guerres pour la prépondérance politique.

Dans son travail sur *Spencer et la théorie de la lutte sociale*, M. Ludwig Stein, rappelant les ancêtres de Spencer (Héraclite, Hobbes, Malthus), montre que, pour lui, la lutte n'est qu'un moyen d'éducation de la nature pour la sélection des plus capables; le type guerrier était un degré nécessaire pour que l'humanité arrivât à un état plus élevé. La guerre a produit et organisé les grandes nations; mais, peu à peu, la lutte prend la forme économique; de nationale et politique, elle devient lutte du capital et du travail, c'est la lutte des classes. Pour Spencer, la lutte des classes est une question secondaire de la *tactique* sociale pédagogique, tandis que, pour Karl Marx, c'est le *principe* social décisif; pour le premier, elle est un moment de l'évolution; pour le second, le facteur durable de l'histoire.

M. Xénopol parle encore du *rôle de la guerre dans l'histoire de la civilisation*; il signale ses conséquences intellectuelles (la guerre de 1870 a causé la régénération de l'esprit français); il ne pense pas qu'elle puisse disparaître par l'institution de l'arbitrage, à moins qu'on ne trouve le moyen d'organiser une force publique internationale; il a plutôt confiance dans la peur de la guerre, qui en diminuera les causes. En tous cas, la guerre produit une vie nouvelle.

M. Émile Worms présente des observations relatives à la théorie de M. Xénopol, entre autres celle-ci : le développement de la civilisation n'a pas été le but de ceux qui ont fait la guerre; il n'a pas été non plus le produit direct de ces bouleversements.

Selon M. Ch.-M. Limousin, les peuples ne seront plus autant poussés par l'intérêt; et, comme la guerre est une source de grosses dépenses, elle finira par disparaître.

M. F. Harrisson constate que, en Angleterre, les luttes sociales n'ont pas été sanglantes, comme ailleurs; cela est dû à l'influence des penseurs, des éducateurs populaires; l'aristocratie anglaise contient des éléments libéraux et progressistes; l'auteur compte sur l'influence de la religion et de la morale.

M. C. S. Loch expose des idées analogues dans un mémoire très documenté sur *la lutte pour le travail et les inemployés*; il estime que le problème n'est pas uniquement économique, mais surtout social et moral. Il faut améliorer les traditions et les habitudes sociales; un jugement bien pondéré sait toujours faire le meilleur usage possible des moyens donnés, des gages que l'on peut gagner, etc.

M. Lester Ward aborde *la sociologie des partis politiques*, qui travaillent ensemble à l'accomplissement d'une fin dont ils sont inconscients, et dont la lutte a pour résultat les institutions politiques. Il fait remarquer que les questions morales sont celles qui sont le mieux adaptées pour les partis politiques, par exemple, la question antiesclavagiste aux États-Unis.

M. Arcoleo fait l'histoire de *l'évolution politique et sociale en Italie*, où l'on a reconnu le droit de grève, en attendant qu'on établisse une législation sociale.

Pour M. Kochanowski (*les meneurs et la foule*), les phénomènes sociaux se composent de deux groupes d'éléments; les uns sont *originaires*, les autres sont *acquis*; au début de l'évolution, le premier groupe paraît supprimer l'autre; l'époque moderne assiste au phénomène inverse.

M. Léon Philippe détermine *quelques conséquences possibles de la lutte de classes*. S'il est permis de douter que se réalisent de sitôt les espérances du parti collectiviste, on ne peut pas leur opposer une impossibilité scientifique. Mais le collectivisme émane d'une conception sociologique *a priori*; il ne peut donc être qu'une crise révolutionnaire; il ne constituera pas un régime stable. Après cette crise, si elle se produit, certains progrès seront réalisés en ce qui concerne les rapports du capital et du travail. Mais ce résultat peut être obtenu sans révolution; c'est ce que tente le Parlement français.

M. A. Niceforo a entretenu le Congrès *des différences physiques et mentales entre les groupes sociaux* (*aisés et pauvres*). Les recherches sur les différentes classes ne doivent pas se borner aux caractères économiques; elles auront une base positive, celle des sciences naturelles et médicales. Au point de vue physique et physiologique, les sujets pauvres présentent des caractères d'infériorité; au point de vue psychologique. ils sont restés à des formes primitives; les classes pauvres rappellent l'enfance de l'humanité.

En étudiant *la solidarité comme forme la plus élevée de la lutte sociale*, M. Abrikossof s'occupe surtout des événements de son pays. La guerre russo-japonaise a fait naître la solidarité en Russie, pour lutter contre le gouvernement du pays. On a vu surgir aussi quantité de sociétés, de comités, de ligues très cohérentes; à mesure que la lutte devient plus complexe, l'organisation et la solidarité augmentent.

M. A. Landry expose la théorie *des luttes sociales, d'après Otto Effertz*. L'étude des antagonismes sociaux occupe le centre du système d'Effertz. Il faut distinguer les luttes pour la domination des luttes pour la destruction; d'où la symbiose, la concurrence, le parasitisme. Effertz insiste sur la complication qui naît des phénomènes d'incidence et de répercussion, spéciaux au monde sociologique, et constituant des antagonismes indirects. — Il y a deux facteurs de la production : le travail et la terre; le premier donne lieu à ce qui représente pour nous le bien-être; le second concerne plutôt l'entretien de la vie; ce sont les biens de culture, et les biens de nourriture. — Quel jugement porter sur les conflits sociaux? Selon Effertz, il faut souhaiter de grands changements dans l'organisatian sociale. Il est socialiste; mais, en attendant, au risque d'être dupe, on est obligé à certaines indignités que la morale désapprouve; nous devons en commettre le moins possible; pour établir la paix sociale, Effertz voudrait que, par un sérieux examen de conscience, chaque homme ne consommât pas plus qu'il ne produit.

Le Congrès s'est terminé, comme il s'était ouvert, par des paroles éloquentes de son président M. E. Levasseur.

JULES DELVAILLE.

V. — Histoire de la philosophie.

R. Berthelot. — ÉVOLUTIONNISME ET PLATONISME. *Mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences.* Paris, F. Alcan, 1908, in-8°.

« Cet ouvrage, dont la tendance générale est à la fois évolutionniste et idéaliste, se compose d'études détachées, groupées autour de quelques idées directrices. L'évolutionnisme se présente aujourd'hui le plus souvent tantôt comme une doctrine mécaniste, applicable ou à la biologie seulement ou à l'ensemble des sciences; tantôt comme une sorte de vitalisme généralisé, qui voit dans la vie un principe de développement opposé au mécanisme. C'est sous la première forme que l'idée d'évolution apparaît chez Darwin et chez Spencer; c'est sous la seconde qu'elle est apparue dans le romantisme allemand et plus récemment chez Guyau, Nietzsche et Bergson. La première partie de ce volume fait voir que l'évolutionnisme mécaniste n'est pas nécessairement lié aux hypothèses de Darwin ou de Spencer. La deuxième partie étudie les origines de l'évolutionnisme romantique ou vitaliste, afin d'établir qu'il ne faut ni en exagérer la nouveauté ni en méconnaître l'unité d'inspiration dans les formes récentes et diverses qu'il a prises. Dans la troisième partie enfin, l'auteur cherche à montrer que l'évolutionnisme peut s'unir à une philosophie idéaliste, d'inspiration platonicienne, et il étudie différents penseurs, anciens et modernes, qui se rattachent à cette tendance. » Il est impossible de mieux résumer que par ces lignes, empruntées à l'auteur lui-même, le contenu de son livre. Je me permettrai de les faire suivre de l'exposé de quelques remarques que m'a suggérées sa lecture.

Laissant de côté ce que cet ouvrage contient en quelque sorte de subjectif, par exemple l'esquisse d'un platonisme évolutionniste que l'auteur se propose d'ailleurs de développer plus tard, je voudrais insister sur ce qu'il peut fournir d'objectif et d'utilisable, et je dirai tout de suite qu'il me semble très riche à ce point de vue. Tout d'abord, je ne suis nullement choqué par la publication de communications à la Société de philosophie. L'idée semble se développer que la philosophie elle-même est, comme l'indique M. Bergson dans l'*Évolution créatrice*, une œuvre collective; les travailleurs ont donc intérêt à trouver réunies sur un sujet donné des opinions diverses, d'hommes également compétents et appartenant à des disciplines scientifiques différentes. Cet avantage me semble se trouver dans les études sur l'évolutionnisme biologique, sur la philosophie de Spencer

et surtout dans celle sur Hegel. Mais l'utilité de ces expositions, pour grande qu'elle soit, est un peu extrinsèque à l'auteur, et je voudrais insister sur ce qui lui appartient en propre.

Ce serait en premier lieu un certain nombre d'indications qui doivent leur intérêt au mélange chez l'auteur de l'esprit philosophique avec des connaissances scientifiques très précises et très diverses, par exemple un passage sur l'analogie entre les harmonies biologiques et les équilibres physiques et chimiques (p. 301), la substitution chez Proclus, comme centre de son système, de la théorie du ternaire à celle des hypostases de Plotin, par laquelle par-dessus Plotin, qui se rattachait beaucoup plus à Aristote qu'à Platon, Proclus revient au point de vue platonicien. Je signalerai spécialement, comme exemple d'une conception systématique (peut-être un peu forcée) de l'évolution philosophique, l'esquisse du développement de la philosophie grecque avant Platon. L'opposition logique entre la physique ionienne qui recherche une loi d'évolution qualitative et la physique mathématique des pythagoriciens, car l'idée de loi mathématique exclut à la fois celles de loi qualitative et de loi d'évolution, a amené les philosophes grecs postérieurs à se demander si une physique mathématique était possible et si elle était conciliable avec la physique qualitative et évolutionniste des Ioniens. De là deux problèmes essentiels : celui des rapports de la quantité avec les qualités sensibles, et celui des rapports du continu et du discontinu. Les idées pythagoriciennes sont rejetées par Héraclite et d'une manière plus déclarée par les Éléates. Les autres philosophes grecs jusqu'à Platon, chez lequel se retrouvent encore les mêmes problèmes, ont tenté une conciliation de l'idée pythagoricienne de physique mathématique avec les deux conceptions fondamentales des Ioniens : avec celle de physique qualitative chez Anaxagore par les homéoméries, chez Empédocle par les quatre éléments, chez Démocrite par les atomes; avec celle de physique évolutionniste chez Anaxagore par la théorie du νοῦς et de la révolution diurne, chez Empédocle par celle de l'Amour et de la Haine, chez Démocrite par celle du mouvement.

Malgré l'intérêt de ces indications de détail, le mérite essentiel de l'auteur me semble consister dans certaines tendances que je crois excellentes et applicables aux travaux scientifiques et philosophiques dans une mesure plus large qu'on ne le fait d'ordinaire. La première et relativement la moins originale est de faire nettement des penseurs des hommes dont les idées ne sont pas le résultat d'une sorte de génération spontanée, mais sont conditionnées dans une large mesure par l'histoire de l'individu et les circonstances où il a vécu : c'est en particulier le leitmotiv des études sur Renan et Nietzsche. Partout dans les autres études se retrouve ce souci de mettre en lumière des influences, soit immédiates, soit dérivées, retrouvées avec une grande finesse dans les conditions les plus variées : par exemple, sans parler de l'influence, constamment rappelée dans l'ouvrage, du vitalisme

romantique sur Spencer, Guyau, Nietzsche, Bergson, celles de Hoelderlin, Emerson et Paul Rée sur Nietzsche, de la médecine hippocratique sur la biologie de Platon et celle d'Aristote et sur les économistes du XVIIIe siècle, des philosophies théologiques de l'Égypte et de l'Orient sur les Ioniens, les stoïciens et les Alexandrins, de Malthus, Paley et Lyell sur Darwin, etc.

Ces diversités d'influences, en y joignant celle du tempérament individuel, permettent de rendre compte des inconséquences que présentent les doctrines, et par là se fait le passage de l'attitude purement historique à l'attitude critique. Si, en effet, on examine les différentes théories, non pour les expliquer, mais pour les utiliser, il semble évident *a priori* qu'elles doivent contenir du bon et du mauvais, ou plus précisément des thèses dont certaines peuvent dès maintenant paraître douteuses ou même absolument contraires aux faits, d'autres conformes aux faits actuellement connus. De là la légitimité et l'utilité de la seconde tendance de l'auteur qui, ayant montré par l'exposé historique la contingence de la réunion plus ou moins arbitraire et inconséquente de diverses thèses dans le système de l'auteur étudié, dissocie ces thèses indépendantes pour confronter chacune d'elles isolément avec l'expérience. La première partie de ce travail ou dissociation se présente généralement dans le livre sous cette forme : telle doctrine n'est pas ceci ou cela (ce qui revient à dire : elle est ceci ou cela plus autre chose) : le darwinisme n'est pas l'évolutionnisme; le hégélianisme n'est ni un déterminisme absolu, ni un optimisme intégral, ni un panlogisme; la philosophie de Nietzsche n'est ni une forme de l'anarchisme, ni une glorification de la force, ni un dilettantisme. Sous une forme non plus indirecte, mais directe, l'auteur dissocie de même les quatre thèses fondamentales contenues dans le darwinisme, les trois thèses essentielles du lamarckisme.

Ces thèses une fois dissociées, chacune est soumise au contrôle des faits, contrôle évidemment moins facile pour les théories philosophiques que pour les théories scientifiques, et d'ailleurs inégalement facile pour celles-ci même selon leur nature; aussi donnons-nous pleinement raison à l'auteur, d'une part de préférer les doctrines expérimentalement vérifiables (le lamarckisme supérieur au darwinisme comme permettant des expériences quantitatives, en tout cas physico-chimiques), d'autre part d'indiquer les faits acquis qui semblent inconciliables avec telle théorie (les deux thèses weissmaniennes de la négation absolue de l'hérédité des caractères acquis et de la négation de l'influence du milieu sur les changements biologiques).

La dissociation des différents éléments abstraits d'une théorie et leur critique expérimentale, déjà effectuée en fait d'une façon plus ou moins inconsciente par les auteurs eux-mêmes (ainsi si Lamarck s'oppose à Darwin en admettant une variation collective et non simplement individuelle, il est d'accord avec lui sur le caractère graduel et non brusque de la variation) permet non seulement d'éliminer d'une

doctrine donnée les éléments incompatibles avec la réalité empirique, mais encore de créer par synthèse logique des théories nouvelles conciliant dans un tout systématique les éléments viables des théories antérieures : de là les théories appelées par l'auteur weissmanisme lamarckien et cuviérisme évolutionniste et qui, présentées par l'auteur comme simplement possibles, ont été par la suite développées par des biologistes de profession, la première (déclarée impossible par M. Giard, peut-être par suite d'un malentendu) par M. Lameere, la seconde par M. Depéret.

G.-H. Luquet.

Alois Riehl. — Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System; erster Band : Geschichte des philosophischen Kritizismus (2e édit.). Leipzig, W. Engelmann, 1908, 614 p. in-8°.

Cette seconde édition d'un livre classique en Allemagne est un ouvrage nouveau en ce sens que le volume s'en est accru des deux tiers; et pourtant les tendances et les idées directrices sont restées les mêmes : l'auteur n'a trouvé dans les documents parus depuis sa première édition que des confirmations de sa thèse primitive.

L'Introduction distingue trois étapes dans le criticisme; la première (Locke) consiste dans une réflexion psychologique sur l'origine des idées et une analyse de leur contenu; la seconde, avec le positivisme de Hume, dans un examen du concept de l'expérience, qui par son empirisme absolu aboutit au scepticisme par rapport non seulement à la raison, mais même à l'expérience; la troisième, avec Kant, dans un nouvel examen du concept de l'expérience, aboutissant à démontrer que l'expérience est connaissance, mais aussi qu'il n'y a connaissance que dans l'expérience.

De là se déduit naturellement la division de l'ouvrage. La première partie, consacrée aux conditions (*Voraussetzungen*) historiques du criticisme kantien, comprend trois chapitres consacrés, le premier à l'*Essai* de Locke, le second à Hume, le troisième à Wolff, Lambert et Tetens. Le second livre, consacré à la philosophie critique de Kant, examine successivement les germes de la méthode critique dans les écrits antécritiques : — le passage de la Dissertation de 1770 à la Critique de la R. pure, — les controverses sur la méthode de la Critique, — la Critique de la R. pure.

Nous ne pouvons suivre dans le détail l'analyse des points successivement traités; la simple reproduction de la table des matières remplirait les limites d'un compte rendu. Aussi, tout en confessant ce qu'un tel procédé présente forcément de fragmentaire, d'incomplet et de subjectif, nous bornerons-nous à relever quelques-unes des indications qui nous ont semblé les plus dignes d'intérêt.

L'idée directrice de tous les ouvrages de Locke est la conscience du

droit de l'individu à l'autonomie de la pensée et de l'action; c'est là la raison de son rejet des idées innées. Ses idées dominent l'époque de l'*Aufklärung*. Il a déjà pleinement conscience du véritable rôle du criticisme tel que le définira Kant : l'analyse de notre faculté de connaître est le seul moyen de se tenir ferme entre le dogmatisme et le scepticisme. Le but de l'Essai est de rechercher l'origine, la certitude et le contenu de la connaissance humaine et les fondements de la croyance, de l'opinion et de l'adhésion dans les matières dont nous n'avons pas une connaissance certaine. Les idées simples sont le résultat d'une analyse objective, non subjective ou psychologique. — Influences exercées sur Locke par Boyle, Gassendi, Newton, à qui il doit l'idée de la physique mathématique, et Hobbes. Le rejet des idées innées n'a d'autre signification que ceci : il faut, pour que notre âme pense, que des objets lui soient donnés. Le problème des idées innées était d'ailleurs posé d'une façon arbitraire, car l'innéité n'est pas pour les notions une garantie de leur vérité. La critique de Locke n'est pas dirigée contre Descartes, mais contre Herbert de Cherbury. — La philosophie de Locke est un empirisme critique : elle assigne l'expérience comme limite à la connaissance des objets et examine la nature de la connaissance que permet d'obtenir l'expérience. Locke a raison contre Berkeley et Hume dans sa distinction des qualités primaires et secondes. Locke arrive indépendamment de Newton à la même distinction entre l'espace absolu (*expansion*) et l'espace relatif (*extension*). Sa théorie de l'espace est plus approfondie que celle de Leibniz, inférieure à celle de Kant par la méthode même qu'il a employée. Comme Newton, il considère le temps comme indépendant du mouvement, et en soutient également l'unité et l'*apriorité*. Locke a connu le concept de substance, non le principe de substance. Il ne combat ni la réalité de la substance ni la nécessité de son concept, mais seulement sa cognoscibilité. Nous ne connaissons pas plus les substances que la substance. Locke énonce à sa façon à propos des parties de la matière l'une des antinomies de l'infini. En rejetant la conception matérialiste du concept de substance, il en prépare la conception formelle : si ce concept n'est ni phénoménal ni nouménal et pourtant nécessaire, il ne reste comme possible que la théorie de Kant. Sa théorie de la substance a comme corollaire ses développements sur le principe d'identité; il montre en particulier pour l'identité personnelle que le concept de substance ne sert à rien pour la connaissance de ce rapport; on trouve là en germe les paralogismes de la Critique de la R. pure. — Sur la question de la causalité, différences et points de contact entre la conception de Locke et celle de Hume. — La théorie des idées abstraites de Locke est celle même de Berkeley, qui n'a combattu Locke que sur l'exemple maladroit du triangle en général; tous deux d'ailleurs entendent l'universalité du concept dans le sens étroit de son extension. — Les trois degrés de connaissance (intuitive, démonstrative, connaissance sensible de la réalité des objets exté-

rieurs). Nécessité pour les deux premiers degrés et petit nombre de ce que Kant appellera les jugements synthétiques *a priori*. La connaissance sensible n'a de valeur que pour la perception immédiate (c'est déjà le problème de Hume). — Comme Hobbes et Hume, il distingue la science des faits et la connaissance des relations des concepts. En admettant l'universalité et la nécessité d'une connaissance indépendante de l'expérience, il ne se met pas en contradiction avec son empirisme, car il n'y a aucun rapport entre l'origine des idées et la vérité des jugements, laquelle n'a d'autre fondement que les rapports des concepts. — Comme Descartes, Locke reconnaît une connaissance intuitive de notre propre existence, mais avec cette différence que de *cogito*, il tire seulement *ergo sum*, et non *sum tantum res cogitans*, et considère que la pensée peut appartenir à la matière. — L'Essai est la Critique de la R. pure anglaise; Kant lui-même reconnaît en Locke un de ses précurseurs; il l'oppose comme ayant « sensifié » les concepts de l'entendement à Leibniz qui a « intellectualisé » la sensibilité.

Hume aurait pu prendre pour épigraphe la phrase de Pascal : la nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes. Les expressions même de Hume dans le Traité défendent de voir en lui un sceptique. Le scepticisme n'est pour lui qu'une méthode, une sorte de réduction à l'absurde. Il n'affranchit la connaissance relative aux faits de la dépendance des arguments rationnels que pour la fonder plus sûrement sur la réalité même. Kant ne le prend pour un sceptique que parce qu'il juge les conséquences de sa doctrine plutôt que ses tendances, et aussi parce qu'il ne connaissait pas le Traité. Du Traité et de l'Essai, le premier est le plus riche de contenu, le second le plus mûr pour la méthode; les deux sont également réalistes. Le progrès de la méthode du premier au second consiste dans une séparation de la théorie de la connaissance par rapport à sa psychologie. — Tandis que chez Locke l'association explique ce qu'il y a de subjectif dans l'esprit, chez Hume elle explique ce qu'il y a d'objectif. La distinction de deux sortes de connaissances (faits et rapports des idées), déjà ébauchée chez Hobbes et Locke, prend chez lui une importance prépondérante. La connaissance des faits donne naissance au problème de l'expérience. Le mérite de Hume est d'avoir vu dans l'expérience un problème et non une solution; il a rendu l'empirisme critique; Hume est avant tout le critique de l'expérience pure. L'expérience, présente dans toute connaissance d'un fait, consiste dans une conclusion d'une impression à une idée. Cette conclusion ayant pour principe constant le principe de causalité, l'examen de ce principe fait chez Hume le centre de la critique de l'expérience, et le problème qu'il se pose est celui de la nécessité de ce principe. Il montre contre Locke que, même dans le cas privilégié de notre vouloir, l'essence de la causalité nous reste cachée. Le principe de causalité n'est pas un principe de la raison pure et ne peut se déduire du principe d'identité; il n'est ni évident, ni nécessaire, ni démontrable *a priori*. De même les

causalités particulières ne peuvent être connues que par l'expérience. Qu'est-ce donc que l'expérience? Ainsi Hume arrive à poser le problème qui est sa découverte propre, l'équivalent pour lui de ce qu'est pour Kant la question trancendentale. Le principe de causalité ne repose pas sur l'expérience, puisque celle-ci est impossible sans lui (sur ce point Kant ne fait que suivre Hume; il ne se sépare de lui que dans l'explication de la nécessité et de l'universalité de ce principe). L'explication logique de la nécessité du rapport causal étant écartée par Hume et l'explication transcendentale n'existant pas encore, Hume ne pouvait trouver de meilleure explication psychologique que l'habitude. Le principe de causalité n'est pas un concept, mais un sentiment; ce n'est pas un principe de connaissance; l'expérience qu'il fonde n'est donc pas une connaissance, et par suite l'empirisme n'est pas une philosophie. — La liberté est l'absence de contrainte, non de régularité. — Les règles indiquées par Hume pour le raisonnement causal présagent celles de Mill. — Insuffisance des critiques adressées à Hume par l'école écossaise. Le défaut de Hume est d'avoir considéré l'esprit comme passif dans l'expérience. L'idéalité du temps est le seul fondement solide de la nécessité du principe de causalité. — Pour Hume comme pour Kant, le phénoménisme n'est pas le terme de la recherche, mais un élément de la méthode de cette recherche. Tous deux l'utilisent dans leur but critique : Hume pour montrer l'impossibilité d'une connaissance *a priori* des choses, Kant pour montrer la possibilité et même la nécessité d'une telle connaissance, mais non immédiatement des choses en elles-mêmes, mais des choses comme objet d'une expérience possible. — Le procédé analytique de Hume l'empêche de saisir la vraie nature de la conscience, qui est une synthèse.

La philosophie wolffienne a eu beaucoup plus d'influence sur le système de Kant que celle de Hume, au moins pour son élaboration méthodique et sa forme. L'influence de la philosophie anglaise a déterminé Kant à chercher dans une autre direction la solution du problème philosophique, à chercher non plus la connaissance directe des choses dans la raison pure, mais les principes rationnels de l'apparence et de l'expérience des choses et à les fonder comme tels. Kant doit à Wolff non seulement sa méthode d'exposition, mais encore les thèses qu'il combat. « Dans la régularité guindée du système de Wolff, dans la parade de ses innombrables paragraphes se reconnaît le même esprit de l'époque qui a produit dans l'art le style perruque (*Zopfstil*), en politique le despotisme éclairé, dans la religion le rationalisme ». Wolff donne comme objet à la philosophie la *possibilité* (*Möglichkeit*), c'est-à-dire la *conceptualité* (*Begreiflichkeit*) des objets. Kant conserve ce concept de la possibilité, considéré au point de vue non psychologique et subjectif, mais objectif et logique; mais tandis que pour le rationalisme wolffien les concepts expriment l'essence des choses, pour Kant ils fondent l'unité objective de l'expérience des

choses : seule la forme de l'apparence et de l'expérience des objets est l'objet d'une connaissance *a priori*.

Après un passage très intéressant et très plein sur la situation de la philosophie allemande avant Kant, l'auteur examine ses prédécesseurs allemands, Lossius, Lambert et Tetens. Les deux derniers ont cherché, chacun dans une direction différente, à faire la part du criticisme anglais. Lambert cherche à concilier Wolff et Locke en faisant précéder la démonstration synthétique du premier par l'analyse du second. Il pose déjà le vrai problème critique : si et à quel point la connaissance de la forme de notre savoir conduit à celle de sa matière. Sa méthode de déterminer les éléments simples de la connaissance tendait, sans du reste qu'il y soit parvenu, à une théorie des catégories. Les ouvrages de Kant entre 1762 et 1766 sont en parfait accord avec Lambert. La synthèse *a priori* a chez Kant un sens très différent de celui de Lambert; celui-ci cherchait uniquement un compromis entre l'empirisme et le rationalisme; il n'a pas eu la vue kantienne de la liaison fondamentale de la raison et de l'expérience dans toute connaissance. Il n'est donc pas un précurseur de Kant à proprement parler; plus exactement sa philosophie est une manifestation parallèle à la philosophie antécritique de celui-ci. — Tout en prisant beaucoup Tetens, Kant marque bien en quoi il s'en distingue : « Tetens étudie les concepts de la raison pure d'une façon purement subjective, moi d'une façon objective; son analyse est empirique, la mienne transcendentale ». — Sa tentative d'une réfutation psychologique de la théorie de la causalité de Hume. — Points de contact et différences avec Kant.

Le mérite essentiel de Kant est d'avoir découvert une méthode nouvelle, la méthode critique ou transcendentale. A l'encontre de K. Fischer, à qui il reproche d'être influencé par une conception hégélienne, l'auteur voit dans la période critique qui commence en 1769 une opposition plutôt qu'un accord avec la période antécritique. Il critique également la construction donnée par K. Fischer des influences subies par Kant dans la période antécritique. L'influence de Hume, que K. Fischer fait commencer en 1766 et B. Erdmann en 1770, existe dès 1763. Kant considère avec Hume les liaisons causales particulières comme connues uniquement *a posteriori*, mais il s'oppose à Hume en voyant dans la causalité en général une analogie de l'expérience universelle, connaissable *a priori*, l'application du rapport conceptuel de principe à conséquence à la succession universelle de l'expérience. — Kant a comme prédécesseurs Hume dans la théorie de la causalité, Newton dans celle de l'espace. — L'évolution de Kant, d'après ses propres déclarations, consiste dans un rejet progressif de la métaphysique wolffienne. — Valeur des travaux purement scientifiques de Kant; il a été un des premiers défenseurs de la doctrine de l'évolution. — Le travail de 1763 pour l'Académie de Berlin, en même temps qu'il contient en germe l'impératif catégorique, veut appliquer à la

philosophie la méthode de Newton par opposition au rationalisme leibnizien. — Kant emprunte à Hume la proposition que l'existence n'est pas une idée, fondement de sa critique de l'argument ontologique; mais l'influence de Hume est surtout considérable dans sa théorie de la causalité, où il ne fait que poursuivre et compléter celle de Hume. — A l'opposé de Leibniz qui ne voit dans l'espace qu'un rapport, Kant avec Newton considère l'espace absolu comme indépendant de ses déterminations particulières : là est le fondement de l'idéalité de l'espace. L'espace et ses propriétés résultent des actions des substances. — Kant a prévu les géométries non-euclidiennes. Dans sa *Monadologie physique* (1756) il a émis l'hypothèse de l'atomisme dynamique trois ans avant Boscowich. — La première antinomie, déjà énoncée dans la dissertation de 1770, a eu la plus grande importance, Kant le déclare lui-même, pour la constitution de la méthode critique. La différence entre la Dissertation de 1770 et la Critique de la R. pure consiste dans cette question : Quelles sont les conditions générales de la possibilité d'une connaissance *a priori*? La Dissertation distinguait la connaissance sensible et la connaissance par l'entendement; la Critique pose la liaison de ces deux connaissances comme condition d'une connaissance réelle et objective. Importance de la lettre à Herz du 21 février 1772 sur cette transition de la Dissertation à la Critique. L'essentiel de la Critique n'est pas, comme on l'a souvent cru, dans l'Esthétique trancendentale, qui était déjà en germe dans la Dissertation, mais dans l'Analytique trancendentale, à savoir dans cette démonstration qu'une connaissance objective n'est possible et même nécessaire que par des concepts *a priori*. Le point capital de la Critique est le passage de la déduction métaphysique à la déduction trancendentale.

Dans un chapitre intitulé : Controverses sur la méthode kantienne, l'auteur développe deux points sur lesquels il insiste constamment dans le reste de l'ouvrage. Le premier est que contrairement à ce qu'il appelle le préjugé psychologique, la critique kantienne ne repose ni volontairement (Herbart) ni à son insu (Fries) sur la psychologie. Kant ne recherche nullement comment, par quelles facultés l'homme parvient à l'expérience et à la science, mais quelle est l'essence de la science et le contenu de l'expérience comme telle: il étudie le concept de connaissance et les conditions sous lesquelles l'expérience est une connaissance; aussi cherche-t-il non l'origine, mais le contenu de l'expérience. De là sa méthode : il ne considère pas immédiatement les facultés de la connaissance, mais les modes de connaissance. Chez Kant, *a priori* n'a nullement le sens d'idées innées; au contraire, au point de vue psychologique, Kant est nettement partisan de l'empirisme pour l'acquisition des intuitions et concepts *a priori*.

Un second préjugé combattu avec énergie par l'auteur est le « préjugé idéaliste ». Kant n'est nullement idéaliste au sens courant de ce mot; ce que l'auteur appelle le phénoménalisme kantien par opposi-

tion à la fois au réalisme et à l'idéalisme suppose une doctrine métaphysique réaliste, que Kant ne développe pas pour elle-même, comme étrangère à la théorie de la connaissance, mais sans la supposition de laquelle sa doctrine critique est incompréhensible. La question de la *Critique* : comment est possible une connaissance des choses et de leurs rapports, alors que la pensée n'est pas créatrice (*intellectus archetypus*), question qu'énoncera la formule : comment sont possibles des jugements synthétiques (c'est-à-dire valables pour les choses) *a priori*, n'a plus de sens si l'on considère la doctrine de Kant comme un idéalisme. L'idéalisme chez Kant se réduit à l'idéalité de l'espace et du temps, qui fonde, loin de la détruire, la réalité des objets extérieurs. L'idéalisme n'est pas le but de sa démonstration de la valeur et des bornes de la connaissance *a priori*, mais un moyen pour limiter la connaissance pure, limitation qui est le but de la critique. Déjà l'auteur tirait du rapprochement historique entre Kant et Wolff signalé plus haut cette conclusion que dans le système de Kant l'accent porte, non sur l'idéalisme, mais sur le rationalisme limité par le phénoménisme.

La place nous manque, à la fin de ce compte-rendu déjà bien long, pour résumer le dernier chapitre, consacré à la *Critique de la R. pure*. Nous citerons seulement, comme exemple de la pénétration des remarques de l'auteur, le parallèle entre Kant et Descartes (p. 514). Ce qu'aucune analyse ne saurait rendre, c'est la remarquable cohérence de ces deux cents pages, où chaque paragraphe est annoncé et en quelque sorte exigé par le précédent. On voudrait pouvoir transcrire les cinq dernières pages, qui condensent en un raccourci lumineux tout l'essentiel de la critique kantienne et qui se terminent par ces mots : La *Critique de la R. pure* nie *la* métaphysique, elle affirme *le* métaphysique. Signalons également la *Zusammenfassung* relative à tous les précurseurs de Kant (244 sqq.) En somme, ouvrage du plus haut intérêt, dont il est impossible à quiconque s'occupe du kantisme de négliger l'interprétation, soit pour la suivre, soit même pour la combattre, et qui contient également une étude de premier ordre sur Locke et Hume.

G.-H. Luquet.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology, 1907.

I. Gowen. *Some aspects of pestilence and other epidemies* (1-60). — Étude historique sur la peste noire, les épidémies de danse, la croisade des enfants, la lycanthropie, les convulsionnaires, et d'autres épidémies religieuses : exposé des phénomènes objectifs et subjectifs qui les caractérisaient.

F. D. Mitchell. *Mathematical prodigies* (61-143). — Le mathématicien prodige est défini par F. M. : « celui qui fait preuve d'aptitudes extraordinaires en arithmétique mentale ou en algèbre mentale spécialement quand ces capacités se montrent dès le jeune âge et sans éducation ni aide spéciales ». F. M. consacre cette étude, qui est fort longue, à une histoire rapide des principaux calculateurs prodiges, examinés surtout au point de vue de leur type mental et de leurs procédés de calcul ; puis il donne sa propre observation, étant lui-même calculateur prodige; enfin il donne une nouvelle théorie appuyée surtout sur les observations qu'il a faites sur lui-même.

Son procédé mental consiste à limiter son attention aux deux derniers chiffres, en suppléant les autres, et à opérer de préférence avec des nombres pairs : pratiquement, il cherche toujours à convertir ses chiffres impairs en équivalents pairs : ce qui ne signifie cependant pas qu'il ne puisse exécuter que ces opérations. Il y a donc là, surtout, une science d'adaptation et de développement d'aptitudes personnelles.

D'où F. M. conclut que les facultés des calculateurs prodiges tiennent d'abord à l'hérédité, ensuite à la précocité de leur apparition; enfin à la rapidité de leur développement par l'exercice. Quelques lignes seulement sont consacrées à la manière dont ces aptitudes décroissent et se perdent. — D'autre part, F. M. montre qu'il faut tenir compte aussi de la mémoire et du type de mémoire : et il conclut que la mémoire auditive est celle qui favorise le plus les calculateurs.

C. Spearman. *Démonstration of formula for true measurement of correlation* (161-169). — S. estime qu'un des points les plus importants, en psychologie expérimentale, est la mesure des corrélations (c'est-à-dire des tendances aux variations concurrentes) entre les faits psychiques, les qualités, les facultés, etc., et il donne des formules pour éliminer les effets des facteurs imprécis, et ceux d'une observation inexacte.

Max Meyer. *The significance of wave-form for our comprehension*

of audition (170-176). — M. M. estime que les sinusoïdes employés par Stumpf pour expliquer les oscillations de l'audition, sont théoriques : il se prononce néanmoins pour une théorie mécanique de l'audition.

Laboratoire de Vassar College (177-186). A. Alvord et E. Searle : étude sur la manière dont chacun mesure mentalement les petits intervalles de temps. — E. Severance et M. Washburn : quand on fixe trop longtemps un mot, les lettres finissent par se disjoindre comme si elles se séparaient les unes des autres, et finalement elles perdent leur contour de lettres ; S. et W. se proposent d'étudier ce phénomène fréquent.

F. Urban. *On systematic errors in time estimation* (187-193). — Quand on veut désigner en chiffres certaines durées courtes, il y a des chiffres qui se présentent de préférence à l'esprit, même lorsqu'ils ne correspondent pas exactement à la durée réelle. Il cherche à quelles conditions mentales sont dues ces préférences.

L. P. Boggs. *Studies in absolute pitch* (194-205). — L'audition d'un ton absolu et pur est très rare, parce que cela suppose qu'on ne compare la note ou le bruit entendu à aucun autre, ni en soi ni hors de soi. B. se demande si cette faculté est un don ou peut être acquise par l'usage.

J. Bergström. *Effect of changes in the time variables in memorizing* (206-238). — Après avoir exposé les différentes manières dont a été étudié le problème de la mémoire, au point de vue de la rétention, B. a organisé avec MM. Sanders et Herrington un certain nombre d'expériences pour voir comment la variation des conditions dans lesquelles sont présentées des syllabes et des mots, influe sur notre façon de les retenir : surtout, il a étudié l'influence de la durée de présentation des mots à retenir. La conclusion est qu'il faut considérer d'abord les conditions favorisant la réception et l'association des impressions ; ensuite les changements dans la conversation ; en troisième lieu les modifications dans le retour des impressions ; enfin l'influence de la fatigue, etc.

F. Arnold. *The initial tendency in ideal revival* (239-252). — Étude sur le point initial de retour d'une série de souvenirs associés.

F. Angell. *On judgements of like in discrimination experiments* (253-260). — Expériences sur les jugements de similitude.

A. Cleveland. *The Psychology of chess and of learning to play it.* (269-308). — Cette étude sur la psychologie des joueurs d'échec commence par un aperçu général sur la question, et s'attache ensuite (c'est là son originalité) à expliquer comment on apprend à jouer aux échecs, quelles facultés il faut posséder pour devenir un joueur remarquable, etc. Le point le plus important à signaler semble être l'organisation de plus en plus parfaite des connaissances, qui permet au joueur de concentrer son attention sur des relations d'éléments de plus en plus complexes.

L. Geissler. *Fluctuations of attention to cutaneous stimuli* (309-321).

— G. a répété les expériences de Wiersma en cherchant à déterminer les phénomènes de conscience concomitants, de façon à voir s'ils influent sur les oscillations de l'attention. Parallèlement, G. a répété, avec les mêmes observations sur l'état de conscience, les expériences de Ferree avec les contacts électriques sur la langue.

G. M. Whipple. *A quick method for determining the index of correlation* (322-325).

Bolger et Titchner. *Some experiments on the associative power of smells* (326-327).

J. S. Coover and Angell. *General practice effect of special exercice* (328-340). — D'une série d'expériences assez complètes, les auteurs concluent que ce qui facilite la pratique d'un exercice, c'est la formation d'une habitude de réaction à un excitant sans l'aide d'un repère moteur, acoustique, etc. — C'est aussi une répartition de l'attention sur les diverses réactions possibles, de façon à pouvoir satisfaire à chacune d'elles; c'est enfin le pouvoir de concentrer son attention sans écart sur la série tout entière.

A. Pierce. *Gustatory audition* (345-352). — Observation très détaillée d'un cas d'audition gustative.

W. Ruediger. *The period of mental reconstruction* (353). — Résumé des réponses à un questionnaire sur la manière dont s'est fait le développement mental des personnes interrogées; ou plutôt sur les souvenirs qu'elles ont gardé de ce développement.

F. Kuhlmann. *On the analysis of the memory consciousness for picture of familiar objects* (389-420). — K. présente à examiner une feuille contenant plusieurs dessins d'objets usuels, et recherche ensuite quels souvenirs en sont conservés, soit dans l'ensemble, soit dans les détails, et quels moyens on emploie pour retrouver l'ensemble et les détails. La conservation des dessins a été favorisée surtout par des associations; la reconstitution des dessins incomplètement remémorés a permis de retrouver les détails oubliés; enfin les changements apportés aux détails du dessin l'ont toujours été en se référant au souvenir des objets que les dessins représentaient.

L. W. Kline. *The psychology of humor* (421-441). — Étude sur le rire, ou plutôt l'humour, où l'auteur après avoir rappelé les théories de divers auteurs, énumère différentes causes de rire, cherche quels sont ses fondements dans la nature, conclut que le rire est surtout un acte social.

A. Chamberlain. *Analogy in the language of primitive peoples* (442-446). — Note sur les origines communes de certaines désignations dans diverses langues de peuples primitifs.

H. B. Davis. *The Rackoon, a study in animal intelligence* (446-489). — D. étudie les mœurs et les habitudes d'une sorte de petit-gris; il a fait avec lui l'expérience de la caisse dont l'animal doit savoir trouver l'entrée, et a examiné sa mémoire, sa faculté d'association, sa perception de la couleur, etc.

Laboratoire de Clark (420-513). L. Gard. *Étude préliminaire sur la psychologie du raisonnement*, telle qu'on peut l'observer sur des sujets recherchant la solution d'un problème. Les procédés employés par eux lui semblent être ceux de l'association et de l'aperception opérant dans les conditions spéciales où l'attention peut s'appliquer à l'objet étudié.

M. Smith. *Lecture et mémorisation de syllabes isolées et présentées à des intervalles irréguliers.* — On cherche alors à égaliser les intervalles et à espacer les syllabes selon un rythme agréable, pour mieux les retenir.

A. Tanner. *Spinoza et la philosophie contemporaine* (514-518).

H. Houstan. *Sur la nomenclature et les noms des couleurs* (519 523).

Dr J. Philippe.

Mind.

(Juillet et octobre 1908.)

Leslie Walker. *Martineau et les Humanistes.* Il s'agit des Humanistes actuels, variété de pragmatistes. Entre ce moraliste et les pragmatistes, il y a communauté de but, de méthode et de principes fondamentaux. L'intellectualisme exagère les fonctions de la pensée, Martineau et les Humanistes les mutilent indument. Martineau est dans l'éthique aussi ennemi de l'intellectualisme que les Humanistes le sont dans la théorie de la connaissance et cela pour une cause semblable : en partie à cause de son volontarisme, en partie parce qu'il rejette le point de vue objectif.

L. Russel. *L'espace et le raisonnement.* Le but de cet article est de développer une théorie de l'espace par analogie avec celle du nombre. L'espace vide a juste la même signification que le nombre pur. Ceux qui, avec Newton, soutiennent que l'espace est un « chose » peuvent être comparés à juste titre aux Pythagoriciens qui considéraient les nombres comme des choses. La notion de nombre a parcouru quatre stades : 1° les nombres et les choses sont pensés ensemble; 2° le nombre est détaché des choses et devient d'une application universelle; 3° le nombre ainsi abstrait des choses est traité lui-même comme une chose. Le nombre est sans réalité tant qu'il n'est pas appliqué à un contenu; il est ainsi considéré comme un mode de détermination de l'expérience. Pour l'espace on n'est encore qu'à la troisième étape, il s'agit d'atteindre la quatrième. Il s'agit de modifier la position adoptée par Kant. Discussion des théories de Clifford et de Pearson. La loi de Newton conduit à considérer l'espace comme ayant une action contraignante sur les corps et expliquant les phénomènes physiques. L'hypothèse de Thomson expliquant la matière en termes d'électricité fait disparaître les difficultés, si la matière est un centre

d'effort, une discontinuité dans l'éther. La notion d'espace vide est une pure abstraction.

Crespi. *Le principe de causalité dans la philosophie scientifique italienne.* — Article écrit depuis longtemps, mais que l'auteur a conservé intégralement à propos de l'interprétation scientifique du monde par Herbert Spencer. Exposé du système philosophique d'Ardigò. Sa philosophie de la causalité est à la fois épistémologique et cosmologique; elle est dans le sens de la philosophie expérimentale de l'Angleterre et elle mérite d'être tenue en considération dans ce pays. Ardigò est un des représentants les plus autorisés de cette tendance innée de l'esprit latin qui a donné au monde les intuitions géniales de G. Bruno et l'expérimentalisme de Galilée.

Wodhouse. *Jugement et appréhension.* Le but de l'article est d'établir que les deux sont identiques et de critiquer certains arguments contraire à cette opinion. La réalité se présente d'elle-même à nous et juger c'est simplement nous permettre à nous-mêmes de la voir.

Schiller examine la question de savoir si Bradley est en train (*is becoming*) de devenir pragmatiste.

Mac Taggart. *La non-réalité du temps.* Cette thèse est celle de Spinoza, de Kant, de Hegel, de Schopenhauer : elle est soutenue en Angleterre par Bradley qui la déclare une simple apparence. « La série d'apparences dans le temps est-elle finie ou infinie en longueur? Si nous réduisons le temps et l'apparence au changement, n'est-ce pas alors une apparence qui change et qui est dans le temps? par suite le temps n'est-il pas après tout réel ? » C'est une grosse difficulté que l'auteur se propose d'examiner ultérieurement.

Baillie. *Le réalisme naturel de Laurié* (1er article). Étude critique consacrée à l'auteur de « Metaphysica : nova et vetera » et d'un livre récent : « Synthetica : Meditations epistemological and ontological ». Ce premier article est consacré à l'épistémologie du réalisme naturel.

Temple. *La vision des idées dans Platon.* Cette théorie est une œuvre à laquelle ont contribué la logique et l'intuition. L'auteur, en suivant l'ordre chronologique des Dialogues d'après Lutoslawski, examine la variation de la valeur des mythes.

Schiller, à propos de son livre *Plato or Protagoras*, répond à quelques critiques de Burnet et maintient que le *Théétète* est une confession implicite de Platon sur l'impossibilité de réfuter l'humanisme et d'expliquer l'erreur d'après des principes intellectualistes.

CORRESPONDANCE

Rouen, le 6 décembre 1908.

Monsieur le Directeur,

Le numéro de décembre de la *Revue Philosophique* contient un important article de M. Belot sur la triple origine de l'idée de Dieu, article bien digne d'être médité, comme tout ce qui porte la signature de ce philosophe. Mais il repose sur un postulat qui me paraît contraire à l'observation psychologique.

Parlant de la source populaire et proprement religieuse, dit-il, de l'idée de Dieu, il énonce cette pensée que cette idée est le produit d' « une éducation sociale tout extérieure », et, cela posé, l'opposition absolue de la dite idée au produit de la méditation personnelle du philosophe s'impose d'elle-même.

Assurément, nul ne saurait contester le grand rôle joué par la société, par la tradition et l'enseignement, dans la formation de la croyance religieuse; mais s'ensuit-il que cette croyance « soit tout entière extérieure au croyant ? » Je ne le pense pas, et il me semble qu'on peut opposer au postulat de M. Belot mieux qu'un postulat contraire, en faveur duquel on pourrait du reste faire valoir combien invraisemblable serait la généralité de ce « produit de l'imagination collective », s'il ne reposait sur une tendance interne des sujets qui l'acceptent et le transmettent. Si, dans l'expérience courante, le développement de la croyance religieuse se fait, dès son origine, sous l'influence sociale, ce qui rend à peu près impossible la distinction du social et du subjectif, il existe certains cas privilégiés qui permettent de jeter quelque jour sur ce difficile sujet.

On sait que le Dr Howe, dont le nom a été illustré par les immenses progrès qu'il a fait faire à l'éducation et à l'instruction des sourds-aveugles, avait pour principe de ne pas hâter l'éclosion des idées religieuses : « Quand ses facultés perceptives, disait-il à propos de Laura Bridgman, auront pris connaissance des opérations de la nature; qu'elle sera accoutumée à remonter des effets aux causes; alors sa vénération pourra s'adresser à celui qui est tout-puissant... Jusque-là je crois qu'il n'est pas sage, par un effort prématuré, de courir le risque de lui donner de Dieu une idée indigne, fatale à la paix de son âme [1]. »

1. Toute ma documentation sur Laura Bridgman vient de la *Revue Philosophique* (tome I, p. 401; tome VII, p. 316 et 588). Le second de ces trois documents est une analyse développée d'un livre de l'institutrice, analyse que nous vous devons.

Conformément à cette instruction, l'institutrice, miss Sampson, évita scrupuleusement de suggérer l'idée de Dieu à son élève. Mais celle-ci interroge, et le Journal de l'institutrice porte : « Elle demande qui a fait l'eau. Renvoyé au Dr Howe pour la réponse. » Laura a alors de onze à douze ans. Les questions deviennent de plus en plus pressantes, et du continent européen où il se trouvait alors, le Dr Howe se décida, quatre ans après les premières questions, à envoyer une longue lettre d'un caractère grave, destinée à Laura, qui dès lors lut la Bible.

En miss Hélène Keller nous avons un autre exemple d'une sourde-aveugle élevée selon les principes du Dr Howe. Son institutrice, miss Sullivan, a donné, dans le Bulletin de la « Perkins Institution », plusieurs comptes rendus des progrès de son élève, et le rapport de 1891 contient des détails sur le développement des idées religieuses. Comme Laura Bridgman, miss Keller fut le plus longtemps possible tenue à l'écart de ces idées. Mais, dès l'âge de huit ans, elle demandait : « D'où suis-je venue? — Où irai-je quand je mourrai? » Les réponses qu'on lui faisait ne la satisfaisaient pas. Réfléchissant aux limites du pouvoir de l'homme, elle se dit qu'une puissance supérieure à l'humanité devait avoir créé la terre, le soleil et les milliers de choses qui sollicitaient son attention. Enfin elle demanda un jour le nom de la puissance dont elle avait conçu l'existence. On trouvera, en annexe au livre *Sourde, Muette, Aveugle* de miss Keller, un extrait étendu de ce rapport de son institutrice.

Si nous n'avions que l'exemple de Marie Heurtin, élevée à l'idée de Dieu par la sœur Sainte-Marguerite grâce au principe de causalité, nous ne pourrions rien conclure de cet exemple; mais, si cette autre sourde-aveugle a facilement obéi à cette suggestion [1], l'exemple de ses deux sœurs d'Amérique nous permet de penser que ce fut grâce à une disposition intérieure, prête à se développer, et des sourdes-aveugles on peut passer aux êtres jouissant de tous leurs sens et conclure, semble-t-il, que, pour grand que soit le rôle de l'action sociale sur le développement de l'idée de Dieu, ce n'est que le développement d'un germe préexistant, qui peut également servir de point de départ aux méditations personnelles du philosophe.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués et dévoués.

G. Lechalas.

1. Voir *Une âme en prison*, par M. Louis Arnould.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PASCAL. — *Œuvres complètes*, éditées par L. Brunschwicg et P. Boutroux. 3 vol. in-8, Paris, Hachette.

P. HERMANT et VAN DE MAELE. — *Les principales théories de la logique contemporaine*. In-8, Paris, F. Alcan.

P. GILLET. — *L'éducation du caractère*. 2e éd., in-12, Paris, Desclées.

BOURDEAU. — *Pragmatisme et modernisme*. In-12, Paris, F. Alcan.

F. BRUNHES. — *La dégradation de l'énergie*. In-12, Paris, Flammarion.

FOUCHER DE CAREIL. — *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine*. In-8, Paris, F. Alcan.

ENRIQUEZ. — *Les Problèmes de la Science et la Logique*, trad. de l'italien. In-8, Paris, F. Alcan.

FLAMBART. — *Preuves et bases de l'astrologie scientifique*. — In-8, Paris, Chacornac.

H. POINCARÉ. — *Science et méthode*. In-12, Paris, Flammarion.

DE GREEF. — *Précis de sociologie*. In-8, Paris, F. Alcan.

LEBLOND (Marius-Ary). — *L'Idéal du XIXe siècle*. In-8, Paris. F. Alcan.

G. BERGUER. — *La notion de valeur : sa nature psychique*. In-8, F. Alcan.

LÉVY (Paul-Émile). — *Neurasthénie et névroses*. In-12, Paris, F. Alcan.

FLESSINGER. — *Erreurs sociales et maladies morales*. In-12, Paris, Perrin.

S. PÉRISSÉ. — *Sciences et religions à travers les siècles*. In-8, Paris, Fischbacher.

CH. ELSEE. — *Neoplatonism in relation to Christianity*. In-8, Cambridge.

SPILLER. — *Faith in Man*. In-12. London, Swan-Sonnenscheim.

WUNDT (Max). — *Geschichte der griechischen Philosophie*. Ier Bd. In-8, Leipzig, Engelmann.

STUMPF. — *Von ethischen Skeptizismus*. In-12, Leipzig, Barth.

SPIR. — *Moralität und Religion*. IIer Bd. Leipzig, Barth.

BIEGANSKI. — *Medizinische Logik*. In-8, Wurzburg, Curt Kabitzach.

MESSER. — *Einführung und die Erkenntnistheorie*. In-12, Leipzig, Durr.

BAUMANN. — *Der Wissenbegriff*. In-12, Heidelberg, Winter.

PIKLER. — *Zwei Vorträge über dynamische Psychologie*. In-12, Leipzig, Barth.

SCHLESINGER. — *Der Begriff des Ideales*. In-8, Leipzig, Engelmann.

SPRENGER. — *W. von Humboldt und die Humanitätsidee*. In-8, Berlin, Reuther et Reichard.

OFFNER. — *Die Gedächtniss*. In-8. Berlin, Reuther et Reichard.

Questioni filosofiche a cura della Società filosofica italiana. 2 vol. in-8, Bologna-Modena, Formiggini.

SPAVENTA. — *La filosofia italiana nei sui relazioni con la filosofia europea*. In-12, Bari, Latezza.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES DEUX ERREURS DE LA MÉTAPHYSIQUE

Un des résultats les plus indéniables de la philosophie a été de donner naissance à un certain nombre de sciences particulières qui, se distinguant de la souche sur laquelle elles s'étaient élevées, sont devenues des branches autonomes du savoir. Ces sciences particulières, s'appliquant à des objets restreints, en sont bientôt venues à briser le lien de dépendance qui les rattachait à la Philosophie et on a oublié qu'elles ne devaient être à l'origine pour celle-ci que des moyens. Entièrement émancipées, elles existent pour elles-mêmes et poursuivent leurs investigations sans souci de l'appoint que leurs recherches peuvent apporter ou non à la solution du problème philosophique proprement dit. Ainsi de la Psychologie qui, témoignant de sa vitalité, s'est à son tour subdivisée en groupes spécialisés prêts eux-mêmes à revendiquer leur autonomie; ainsi de la Sociologie, de la théorie de la Connaissance, de la Méthodologie et de la Philosophie des sciences; ainsi de l'Histoire de la philosophie qui, sans s'inquiéter de savoir si la Philosophie a réalisé son objet, fait de la Philosophie même un objet de science, lui attribue une valeur en quelque sorte esthétique et la retire par là même du domaine où elle s'était placée et où l'on dispute de la Vérité.

Ce morcellement de la Philosophie n'est point dépourvu de signification. Il dénote une évolution du sens de la curiosité qui, suscité tout d'abord par un fait de sensibilité, par un souci de bonheur, en est venu peu à peu à éliminer la préoccupation qui lui avait donné naissance pour se satisfaire à son propre jeu, au seul plaisir de découvrir des relations entre les phénomènes, bien que ces découvertes ne soient d'aucune utilité pour trancher la question posée à l'origine par la sensibilité. Les choses en sont venues à ce point que, pour distinguer la Philosophie, telle qu'elle s'était produite à l'origine, des sciences philosophiques qui se sont déta-

chées d'elle, il a fallu créer un terme nouveau. On l'a nommée la Philosophie générale. Sous cette dénomination devenue nécessaire, malgré l'apparence paradoxale de la formule, pour la spécialiser, elle poursuit la recherche première qu'elle s'était proposée. Elle prend aussi dans ce cas le nom de métaphysique et perpétue l'effort persistant du souci philosophique en vue de se satisfaire par une réponse aux questions qu'il soulève.

Cet effort, que l'on considère seul ici, a-t-il abouti? A première vue, et si l'on n'est engagé en un système comme en une croyance, il est malaisé de répondre affirmativement. Si l'on consulte l'Histoire de la philosophie, il semble en effet qu'elle consiste en la mise en scène de systèmes antagonistes se répétant à chaque époque selon une périodicité régulière et s'opposant les uns aux autres, tandis qu'entre ces divers dogmatismes, surgit, à tout moment de cette évolution parallèle des éléments contradictoires de la pensée, une école sceptique qui prononce, en connaissance de cause, à l'égard de la science philosophique tout entière, le verdict d'une condamnation en quelque sorte officielle. S'aviserait-on de penser qu'un tel état d'incertitude, indéniable en ce qui touche aux périodes révolues, a pris fin de notre temps? Pour dissiper cette présomption, il suffirait de rappeler le récent petit livre de M. Rageot, *Philosophes et Savants* [1], qui, s'appliquant aux systèmes les derniers venus et les plus significatifs de la pensée contemporaine, conclut, du même ton que les inventaires précédents, à l'impuissance de la philosophie, sous son aspect le plus évolué, à atteindre l'objet qu'elle s'est fixé.

La philosophie ne serait-elle donc qu'un vain jeu dialectique, un sport intellectuel, favorisant un entraînement de l'esprit en vue d'une hypothétique amélioration de la race humaine? Ou bien ne serait-ce pas qu'un vice primordial, inhérent à la façon dont le problème est posé, en rend à jamais la solution impossible? N'y aurait-il pas erreur sur l'objet philosophique, confusion de catégories? Ne poserait-on pas à la philosophie, en raison de cette erreur sur la personne, des questions tout autres que les questions pour lesquelles elle a une réponse, en sorte que chacune de ses réponses engendrerait un nécessaire *quiproquo*?

1. F. Alcan.

Il semble qu'une telle cause d'erreur entre dans le malentendu qui compose à la philosophie la physionomie incertaine qu'on lui voit au cours de sa propre histoire. On voudrait ici divulguer ce vice primordial sous un double aspect. Si l'on réussit dans cette entreprise, il apparaîtra que les réponses de la philosophie aux questions qui lui sont posées, insuffisantes, incohérentes ou contradictoires du point de vue qui les suggère, sont entièrement conséquentes avec elles-mêmes si l'on se place au point de vue de l'objet différent et nouveau que l'on aura assigné à la pensée spéculative. Il apparaîtra que ces réponses, sous le jour de ce point de vue substitué, composent un ensemble où la philosophie se formule en tant que science. Il apparaîtra que si on ne lui reconnaît pas jusqu'ici ce caractère scientifique et cette valeur positive, c'est qu'on la cherche sous des traits qui ne sont pas les siens, c'est qu'on lui a composé par avance un visage imaginaire avec lequel elle ne saurait s'identifier.

Il apparaîtra en même temps que tout ce qui semblait sous le jour de l'ancien point de vue avoir une valeur négative ou déconcertante est ce qui a précisément une valeur positive sous le jour du point de vue nouveau, et, qu'en niant tout ce qu'on voulait lui faire avouer à l'égard de son personnage, la philosophie fournissait déjà, de la seule façon qu'il lui était possible de le faire, par un système de dénégations continues, des indications véridiques sur elle-même.

I

Parmi les confusions qui contribuent à rendre insoluble le problème philosophique, la première a trait à l'objet que l'on assigne à la philosophie. Elle est une science purement théorique qui n'intéresse que le savoir. On y voit une science d'application qui intéresse le bonheur. Il est peut-être en son pouvoir de nous renseigner sur le mécanisme de la vie, de nous faire assister au jeu du phénomène dans lequel nous tenons un rôle. On lui demande de nous enseigner comment vivre, comme si nous vivions autrement qu'il ne faut, comme si nous remplissions dans le jeu de l'univers un autre rôle que celui que nous sommes destinés à y tenir, comme s'il dépendait de la connaissance de ce rôle véritable que nous

puissions nous y conformer et que l'existence pût enfin reprendre un cours normal.

Cette confusion — la science du savoir tenue pour la science du bonheur — attire vers la philosophie nombre d'esprits avides de trouver en elle un moyen d'être heureux. Heureux. Entendons le mot depuis sa signification la plus vulgaire jusqu'à la plus raffinée, celle où l'idée du bonheur tient lieu du bonheur, s'identifie parfois avec l'ascétisme le plus rigoureux et commande les pires sacrifices — où, d'une façon générale, elle prend pour substitut l'idée du Bien. C'est à ce terme, en effet, qu'elle aboutit, à la suite de l'élaboration que lui fait subir le pouvoir d'imaginer, et c'est sous ce nom qu'elle fait figure dans la philosophie. Elle engendre ainsi la philosophie comme morale et attache le sort de la philosophie au sort incertain de la morale. Il semble donc d'un tel point de vue que le problème philosophique n'aura jamais été résolu tant qu'il n'aura pas livré cette formule du bonheur universel que le désir humain attend de sa solution. Il devra donc sembler qu'il est insoluble si, en réalité, le problème philosophique n'a pas de rapport avec une pareille question, s'il y est entièrement étranger.

L'échec certain de toutes les philosophies en vue de modifier la vie dans un sens favorable à la vie, échec si certain que l'auteur de la plus humble invention mécanique l'emporte sans conteste à ce point de vue sur un Aristote, sur un Descartes ou sur un Kant, cet échec est assez significatif pour nous inviter à rechercher si, comme on en fait naître ici l'inquiétude, on ne commet pas une confusion complète de catégories en tenant le savoir, le savoir philosophique, pour le moyen du bonheur. A supposer que le savoir soit à lui-même son but, qu'il ne tende à autre chose qu'à une satisfaction de l'instinct de connaissance, la question ne va-t-elle pas changer de face? Que sera-ce si la solution du problème philosophique ne peut être une joie que pour ceux-là seuls pour qui le fait de connaissance en lui-même est un bonheur, indépendamment de toute application, de toute utilisation ultérieure en vue d'une autre forme du bonheur — dont il serait le moyen! La philosophie, qui semblait impuissante à résoudre le problème du bonheur, ne manifesterait-elle pas qu'elle a déjà répondu, d'une façon satisfaisante, à la question nouvelle et plus conforme peut-être à son objet qui lui serait alors posée?

*
* *

Posé en termes de bonheur, on vient de voir que le problème philosophique se formule en termes de morale par une conséquence où l'erreur sur son objet se précise et assume un caractère déterminé. Il subordonne ainsi sa solution à la satisfaction d'une sensibilité morale qu'il importe d'identifier. Elle se fait reconnaître à deux traits caractéristiques principaux : elle implique pessimisme, et messianisme. Elle implique pessimisme, et ce caractère essentiel sur lequel elle se fonde est contenu dans la notion même de la philosophie comme science du bonheur dont on vient de faire la critique; car la science est conçue sous le jour de cette notion, comme une technique, comme un moyen propre à procurer un bien dont on est *privé*. La sensibilité morale est donc en son principe une sensibilité douloureuse : comme telle, elle juge l'existence donnée insuffisante et mauvaise. Elle implique toutefois messianisme, car ce jugement défavorable prononcé contre l'existence laisse place à l'espérance : l'existence donnée, mauvaise et insuffisante, se verra convertie en un état de perfection, soit par une intervention extérieure, soit par le développement d'une tendance intérieure au phénomène.

Ces deux caractères essentiels entraînent des caractères secondaires par lesquels ils se complètent et se réalisent : attribution à l'individu d'une volonté libre capable de se diriger vers le but une fois fixé par la science philosophique, responsabilité, mérite et démérite, selon que l'individu se conforme ou se dérobe à la tâche prescrite. Enfin cette conception morale de l'existence en implique aussi une conception métaphysique. Si elle n'apparaît pas liée tout d'abord à l'idée d'un premier commencement, elle se montre déjà liée indissolublement à l'idée d'une fin mettant un terme à l'évolution de l'imparfait vers le parfait : la seule idée de perfection, dès qu'on la tient à la fois pour absente d'un état actuel et pour réalisable dans un état futur, implique finalité. D'ailleurs si le point de vue moral ne révèle pas, au premier examen, qu'il postule un premier commencement du monde, l'idée de finalité, dont on vient de voir qu'elle est inséparable de ce point de vue, ne saurait s'accommoder d'une évolution cosmique qui serait sans commence-

ment dans le temps parce qu'il serait à jamais impossible d'en saisir tous les éléments afin de les rassembler en la convergence d'une synthèse finale. Un ensemble emporté par un mouvement qui n'a pas de commencement est un ensemble dont la totalité ne peut être déterminée, en sorte qu'il est impossible de concevoir un état où toutes ses parties viendraient jouer en une entière et parfaite systématisation. La conception morale du monde, qui impose au mouvement de l'existence une fin, lui impose donc également un commencement. C'est là encore un des traits de sa physionomie idéologique. A définir la conception morale en une formule où les differents traits que l'on vient de relever se verraient reproduits, elle consiste, dira-t-on, à tenir tout état actuel comme un état imparfait en comparaison d'un état parfait qu'il s'agira d'atteindre par un effort de la volonté libre imposant à l'activité une direction et des modes préalablement déterminés par le savoir philosophique.

Il ne peut être question de critiquer isolément et tour à tour les divers systèmes où un tel point de vue s'est formulé. C'est le principe même de la conception morale de l'existence, tel qu'il vient d'être défini, que l'on met ici seul en cause. Or un tel principe avec les conclusions métaphysiques qu'il détermine, avec la conception finitiste du monde qu'il entraîne, se heurte aux antithèses des antinomies qui ne permettent pas d'attribuer un commencement ni une fin au mouvement selon lequel l'existence se développe et se manifeste.

Qu'il en soit ainsi, que la sensibilité morale requière expressément une conception finitiste de l'existence, que par cette pétition elle se brise aux angles des antinomies, c'est ce dont témoigne le seul examen objectif des énonciations où elle se formule, c'est ce qu'atteste encore avec une évidence singulière l'attitude adoptée par le criticisme kantien à l'égard des principes de la raison et à l'égard des antinomies. Si Kant est le philosophe qui a le mieux connu les exigences de la raison et les nécessités de la connaissance, c'est aussi celui qui a accompli l'effort le plus désespéré pour faire triompher les pétitions de la sensibilité morale. Or, il a distingué d'une vue parfaitement claire que ces pétitions étaient inconciliables avec les principes de la raison. C'est une telle constatation qui l'a déterminé à affaiblir la valeur de ces principes, à leur attribuer un champ d'action limité, à imaginer, par delà la

connaissance que ces principes atteignent, une autre connaissance plus véridique et dont l'objet peut entrer impunément en conflit avec les objets de la raison sans en pâtir.

Kant a montré excellemment (c'est là une des conclusions les plus importantes de son analyse de la connaissance) que les antinomies de la raison se produisent seulement lorsque l'on veut contraindre la raison à dépasser le domaine de l'expérience phénoménale, lorsque l'on fait, en quelque sorte, fonctionner à vide les formes de l'intuition et de l'entendement. Ne rencontrant plus la matière à laquelle elles ont pour fonction de s'appliquer, ces formes entrent en conflit avec elles-mêmes et produisent ces contradictions où la raison semble délirer. Cette indication donnée quant au sens des antinomies, il n'y avait plus rien à dire. Leur valeur critique était déterminée et il n'y avait aucune raison de penser que quelque réalité existât en dehors de celle qui s'offre dans l'expérience aux prises de la raison. Une telle hypothèse, en tout cas, ne laissait place à aucune tentative d'explication possible. La philosophie était construite ; elle avait atteint son terme naturel, elle avait déterminé l'usage et la légitimité de la faculté de connaître. Il ne lui restait plus qu'à céder la place à la science dont c'est la fonction de faire de cette faculté un usage pratique et d'étudier, au moyen des diverses opérations de l'activité mentale, les relations des phénomènes dans le champ de l'expérience. Au lieu de s'en tenir à cette réserve, au lieu d'accepter comme un avertissement définitif, fixant les limites de la connaissance, le conflit des antinomies, Kant a imaginé que quelque chose pouvait exister au delà de l'expérience. Par delà le phénomène, il a supposé l'existence possible du noumène. A la faveur de cette hypothèse il pouvait désormais sembler que les antithèses des antinomies ne constituaient plus un témoignage absolu contre l'existence des idées métaphysiques. Elles attestaient seulement ceci : que l'on avait tenté d'atteindre ces idées avec des moyens faits pour atteindre la seule expérience et qui n'étaient pas adaptés à la tâche à laquelle on les avait employés. Par ce biais donc, si l'on n'entrait pas encore en rapport avec ces idées, rien ne prouvait du moins qu'elles fussent privées de réalité. Il ne s'agissait plus que de trouver un moyen de les aborder. Après avoir admis l'existence possible d'une réalité autre que la réalité, le criticisme kantien et

post-kantien devait donc être amené à admettre une faculté de connaître autre que la faculté de connaître. De là la distinction d'une raison théorique et d'une raison pratique inventée par Kant après coup, alors que la première version de sa *Critique de la Raison pure* ne laissait place qu'à une seule raison, qu'à une seule faculté de connaître, de là la notion, commune à tous les systèmes de philosophie néo-criticiste, du primat de la morale au moyen de laquelle l'activité spontanée qui se développe dans l'existence est inclinée, par une contradiction intime de sa propre essence, à s'exercer sous le contrôle d'une loi saisissable, à engendrer un principe directeur de l'action — l'obligation morale — et à introduire ainsi dans le domaine de la connaissance un nouveau mode de connaissance auquel on donnera la préférence. En possession de cette nouvelle faculté, Kant et les philosophes néo-criticistes se sont empressés, comme on sait, de faire postuler par le principe de l'obligation morale, et comme conséquences nécessaires de sa réalité, toutes les idées métaphysiques qui donnent lieu au conflit des antinomies, c'est-à-dire toutes les pétitions mêmes de la sensibilité morale. L'idée de perfection se réalisant dans l'idée de finalité, les idées de Dieu, d'âme, de liberté qui étaient jugées indémontrables par les procédés de la connaissance, tels que la *Critique de la Raison pure* les avait décrits, furent désormais rigoureusement postulées par l'idée positive du Devoir.

De tels résultats sont entachés d'un double vice. L'appel à une réalité différente de celle qui est donnée dans l'expérience, confère à la doctrine un caractère purement hypothétique. Ce caractère s'aggrave du fait que l'hypothèse a été introduite en dehors de toute utilité logique et que le critérium institué par Kant avec les antinomies a été méconnu en considération d'une utilité purement sentimentale. D'autre part, la tentative impossible d'instituer, à côté des modes ordinaires de la connaissance, un mode nouveau n'a été réalisée en apparence que par une confusion des catégories de l'acte avec celles de la connaissance. Il est sans doute permis de distinguer dans le fait de l'existence un principe de développement spontané, antérieur aux modes de la connaissance et qui invente, en même temps que la matière de l'expérience, les moyens de rendre cette matière intelligible, c'est-à-dire les modes mêmes de la connaissance. Il est donc permis d'attribuer à cette activité

créatrice une antériorité logique sur les modes de la connaissance expérimentale, mais non de la soumettre à l'idée de loi, ce qui constitue une contradiction flagrante de la primauté qui lui a été attribuée tout d'abord, ce qui aboutirait à la subordonner aux formes de la connaissance après l'avoir placée au-dessus d'elle. Il n'est donc pas permis de la qualifier morale, ce qui est la définir en termes intellectuels, ce qui est la catégoriser, alors qu'elle échappe, par son antériorité même, à toute catégorie et qu'il faut la dire entièrement illogique. Que les formes logiqués, telles que les a créées le développement de l'existence, nous obligent à situer l'illogique au principe de ce développement, c'est l'idée maîtresse que l'on s'est efforcé de faire prévaloir dans *les Raisons de l'Idéalisme*[1] et particulièrement dans l'introduction à *la Dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*[2]. On reconnaissait donc par là le primat logique du spontané sur l'intellectuel, mais on se gardait bien de voir en cet élément actif, créateur du logique en même temps que de toute autre forme du réel, une forme intellectuelle, un principe de connaissance pouvant entrer en conflit avec les principes de connaissance auxquels, — en fait, et non peut-être nécessairement, — il donne naissance. Cette confusion le criticisme la réalise lorsqu'il soumet au principe logique de loi l'activité de l'existence, lorsqu'il imagine cette loi saisissable en son principe formel et, pour échapper aux nécessités de la raison théorique, invente un principe qu'il soumet à cette nécessité.

Cette tentative kantienne en vue de fonder sur le fait moral, placé par la critique au-dessus de toute critique, la légitimité des idées métaphysiques impliquées dans le vœu de la sensibilité morale, présente toutefois un caractère d'un haut intérêt : elle précise le point où ce vœu se heurte aux antinomies, elle indique par où il se déclare inconciliable avec les lois de l'esprit ; c'est cet aveu que l'on retiendra ici. Il nous fait connaître que les pétitions de la sensibilité morale sont inconciliables avec les antithèses des antinomies, que le caractère messianique de cette sensibilité exige des cadres déterminés, parmi lesquels l'évolution de l'imparfait vers le parfait puisse trouver un complet achèvement, que par

1. Un vol. in-18, *Société du Mercure de France.*
2. Un vol. in-18, *Société du Mercure de France.*

conséquent, les conceptions finitistes de l'existence sont les seules où il sera permis de reconnaître l'expression légitime et sincère des vœux de la sensibilité morale. C'est, du point de vue où l'on est ici placé, le caractère hautement démonstratif de la doctrine kantienne d'avoir développé, selon leur logique extrême, les conséquences impliquées dans le vœu de la sensibilité morale et d'avoir consacré l'antagonisme absolu de cette sensibilité avec les formes logiques de l'esprit.

Cet antagonisme, du point de vue que l'on adopte ici, constitue à l'encontre des pétitions de la sensibilité morale un motif absolu de condamnation. On n'a pas en effet à suivre Kant dans sa tentative en vue d'affaiblir les principes de la raison, tentative dont on vient de retracer les phases et d'instituer la critique. On n'accepte de Kant que son premier point de vue, ses permières et remarquables analyses ayant pour but de déterminer la légitimité de nos moyens de connaissance, d'inventorier les ressources et les principes de la raison unique. Sans même attribuer aux lois de cette raison la valeur dogmatique qu'il leur a conférée, on entend ici par ces lois quelques principes constants sur lesquels la mentalité s'est mise d'accord avec elle-même afin de concevoir les choses. Donner une explication de l'existence sur le thème de cette raison unique, c'est, croit-on, l'objet réel de la philosophie. De l'impossibilité qu'il y a de concilier les idées métaphysiques impliquées dans le vœu de la sensibilité morale avec les formes de la connaissance et de ce que ces idées soulèvent les antinomies de la raison, on ne conclura donc pas que ces idées dépassent l'expérience et qu'il faut chercher pour les atteindre un nouveau mode de connaissance. On ne renoncera pas en leur faveur à l'espoir de justifier sur un plan unique le phénomène de l'existence. On tiendra que ce qui dépasse l'expérience dépasse aussi l'existence et la connaissance possible et, poussant à sa logique l'interprétation de Kant relative à la valeur critique des antinomies : *elles ne dénoncent pas, dira-t-on, le conflit de la raison avec elle-même. Elles n'accusent pas l'impuissance de la raison. Mais elles dénoncent le caractère irréel des conceptions qui les font naître.* On conclura donc que les pétitions de la sensibilité morale, de ce qu'elles donnent naissance au conflit des antinomies, s'avèrent dénuées de toute réalité, vides de tout objet qui leur réponde. On verra dans l'erreur morale une

des causes de l'impuissance apparente de la philosophie à atteindre son objet.

Il semble qu'une telle déduction ne pourrait être contestée et qu'il n'y aurait lieu de faire appel à un mode de connaissance extérieur à la raison, que si par la suite il était impossible de découvrir aucune conception qui s'accordât avec les formes de notre connaissance, qui ne fît surgir, comme le thème moral, le conflit des antinomies. Or, on se propose, et c'est la sanction de cette étude, de montrer par la suite qu'une telle conception existe.

II

L'erreur sentimentale, où, avec la conception morale, on vient de faire tenir une des causes de l'impuissance philosophique, semble primordiale. Elle n'aurait pu se produire pourtant sans la complicité d'une erreur intellectuelle née en même temps qu'elle : cette erreur intellectuelle est une erreur de réalisme. On a attribué au temps, à l'espace, à la matière une entité objective. Dès lors, et sous cette condition seulement, la conception morale de l'existence fut possible. Il devint possible de concevoir dans l'univers, après l'y avoir introduite, une activité distincte de celle de la pensée, dont la pensée eût à se préoccuper comme d'une puissance étrangère dont il s'agissait de pénétrer les lois, dont, parvenue à un état de maturité critique, elle devait reconnaître que les lois lui étaient impénétrables. Tout le malaise philosophique a donc pour origine la croyance à cette réalité distincte de celle de la pensée que, par une incroyable inversion de termes, on arrivera à dénommer la réalité nouménale et à l'occasion de laquelle Kant déclarera qu'elle nous est inaccessible. On peut donc voir, en cette erreur de réalisme, la cause du cauchemar métaphysique où s'agite toute pensée philosophique sincère, cauchemar que seront impuissantes à dissiper les plus ingénieuses spéculations, tant que sa cause, la suggestion réaliste, n'aura pas été supprimée. Il semble que toute l'histoire de la philosophie soit celle de la lutte de l'esprit humain s'efforçant de résoudre un problème que cette suggestion lui interdit de résoudre et faisant parfois des tentatives désespérées pour s'éveiller, pour secouer la suggestion qui pèse sur lui et dont il ne parvient jamais à se défaire entièrement.

Tout l'intérêt de l'évolution philosophique consiste pourtant en ce lent acheminement vers la substitution d'une interprétation idéaliste à une interprétation réaliste à l'égard de l'objectivité générale de l'univers. Acheminement ambigu, qui comporte mille détours et mille retours, au cours duquel l'esprit ne se soustrait le plus souvent à la suggestion réaliste sur quelque point que pour lui obéir plus aveuglément sur d'autres. Platon, en jetant le premier quelque doute sur l'authenticité des objets contingents, a éveillé, à vrai dire, l'esprit humain d'un sommeil dogmatique, mais d'un sommeil au cours duquel il rêvait une réalité plus proche de a véritable que celle qui fut imaginée par ce philosophe, réalité que toute l'évolution philosophique consistera à reconstituer. Platon a créé en effet, à la place de ce réalisme du contingent, un réalisme idéologique qui a fait une fortune singulière. Situant la fixité de la loi au-dessus de la spontanéité créatrice, il a étouffé pour longtemps le développement des germes qu'il avait semés. Il ne faudra rien moins que les efforts de tout le nominalisme, de tout le scotisme, pour faire apparaître l'inanité de ce réalisme idéologique. Berkeley semble accomplir dans la voie de cette évolution une étape définitive, et il donne en effet la formule complète de l'idéalisme en proclamant qu'il n'existe aucune réalité en dehors de celle que l'esprit crée et soutient en la pensant. Mais, demeuré théologien, il distingue entre l'esprit divin qui soutient l'objectivité totale de l'univers et les esprits des créatures qui perçoivent la réalité construite par la pensée divine, introduisant, par cette distinction, une forme nouvelle du dualisme, du problème de l'infini et du fini par où sa doctrine perd le bénéfice de sa simplicité. Enfin, par une suite du progrès à marche ambiguë, par une suite du destin bizarre qui a été signalé, il appartient à Kant, qui se défendra pourtant avec insistance de toute conclusion idéaliste, qui s'appliquera à conférer à l'univers une signification purement morale, il appartient à Kant de découvrir le moyen le plus propre, au point où les choses ont été mises par l'interprétation platonicienne, — à discréditer la réalité idéologique.

Un tel résultat, la critique kantienne l'atteint en mettant en évidence, avec les antinomies, le conflit de l'esprit avec lui-même que la croyance réaliste fait naître, en montrant tout d'abord que e temps, l'espace, la cause, sont des points de vue de l'esprit qui

perçoit les choses et non des propriétés inhérentes à la nature des choses, en montrant que ces diverses modalités formelles sont, pour l'esprit, de simples moyens de représentation et qu'elles sont sans valeur hors de l'esprit. Par cette vue critique et qui constitue à vrai dire toute l'originalité de la *Critique*, Kant laissait une valeur relative, mais réelle pourtant, aux phénomènes, c'est-à-dire, à ce qui apparaît dans le contenu de l'expérience à travers les formes de l'esprit, mais il retirait toute valeur aux idées que suscitent les formes vides de la connaissance et que l'expérience ne remplit d'aucun contenu, — qu'il faille voir dans l'expérience dont Kant n'a jamais donné une claire définition, l'accord de la synthèse des formes de l'intuition avec la synthèse des formes de l'entendement, ou la manifestation de la réalité nouméanle à travers les formes de la connaissance qui la métamorphosent. — En donnant le temps, l'espace, les catégories de l'entendement pour des moyens de représentation, pour des formes de l'activité de l'esprit, et non plus pour des entités dont les propriétés seraient caractéristiques de celles de la réalité, Kant nous avertissait que les antinomies ne viennent à se heurter entre elles que lorsque nous dépassons les limites dans l'intérieur desquelles les formes de la connaissance sont employées comme moyen de représentation, c'est-à-dire, lorsque nous attribuons à ces moyens de représentation le pouvoir de créer des objets au delà des limites où il y a des objets.

Ce qu'il convient de retenir ici de l'analyse kantienne, c'est que les antinomies, qui mettent en contradiction avec elles-mêmes les pétitions de la sensibilité morale, ne se produisent, comme les pétitions mêmes de cette sensibilité, comme cette sensibilité même, qu'à la faveur d'une conception réaliste du temps, de l'espace, de la causalité. Si la durée, si l'étendue, si la succession causale sont seulement des moyens de faire apparaître la réalité et s'ils n'ont pas eux-mêmes de réalité objective, s'ils ne correspondent pas non plus à des propriétés objectives des choses, il n'y a pas lieu de tenir compte des perspectives illusoires que ces moyens font apparaître, il est vain, du point de vue de la connaissance philosophique, de se préoccuper de ce qui adviendra dans un temps qui n'a pas de réalité, il est vain de poser le problème de l'existence en termes éthiques, en termes de morale, soit, de considérer l'état actuel comme un état imparfait, tendant, à travers la durée, vers un état

parfait. Il faut, pour que la question puisse être ainsi posée, que la durée soit réelle, qu'elle ne soit pas un simple moyen à la disposition de l'esprit pour faire apparaître le paysage phénoménal où il se représente.

III

On vient donc de signaler deux causes d'erreurs qui, introduisant dans le problème philosophique des soucis étrangers à son objet, suscitant des présomptions quant à la solution à intervenir, ont dénaturé ce problème et, sous la forme qu'ils lui ont imposée, l'ont rendu insoluble. Mais si, selon la remarque de Comte, on ne détruit que ce qu'on remplace, il ne suffit pas d'avoir montré que le souci philosophique ne peut être dissipé sous le jour des présomptions morales, il s'agit encore de découvrir un jour nouveau sous lequel ce souci fasse place à une vue harmonieuse où l'esprit trouve à se satisfaire. Ce soin doit d'autant plus nous guider que le but de cette étude n'est pas tant de montrer l'impuissance de la philosophie à se construire en termes de morale, que de faire voir, s'il est possible, qu'une tentative de cet ordre lui fait seule assumer l'aspect d'impuissance qu'elle présente, et que dirigée par une inspiration différente, elle doit atteindre son objet.

Pour éviter la première cause d'erreur, l'erreur sur l'objet de la philosophie, on va donc se persuader que le problème philosophique, s'il intéresse notre curiosité, n'est pas de nature par sa solution à exercer quelque influence sur notre bonheur. On va faire le ferme propos de n'en pas attendre une règle pour agir, persuadé que cette règle doit être demandée à une autre science, ou plutôt à un autre ordre de réflexions et de considérations. On va s'assurer, qu'après comme avant la solution du problème, notre conduite et les mobiles de notre conduite demeureront les mêmes qu'ils sont actuellement, que, de cette solution, nous ne tirerons aucune règle nous apportant bénéfice ou contrainte, en sorte que nous n'avons, de cette solution, rien à espérer et rien à redouter. Si après cela le moralisme métaphysique, où l'on a montré que l'erreur sur l'objet se précise et que l'on a donné pour l'une des causes de l'impuissance philosophique, ne peut se formuler, comme on l'a montré, que dans les cadres du réalisme où l'on a distingué une autre

cause de cette même impuissance, on aura supprimé la première de ces causes, si l'on fait disparaître la seconde en lui substituant une conception nouvelle des choses. Or, à reconnaître, dans la croyance réaliste selon laquelle les choses auraient une réalité indépendante de la pensée qui les pense, une erreur possible, on se donnait la formule d'une perspective nouvelle. Il était naturel de penser que, si l'existence ne supporte pas de construction en termes de réalisme, elle s'accommoderait peut-être de l'hypothèse contraire, de celle où les choses n'ont pas d'existence indépendante de la pensée qui les soutient et qui a reçu de Berkeley le nom d'idéalisme.

Déjà on montre, à travers l'évolution de la pensée spéculative, cette conception idéaliste tendant à se substituer peu à peu à la conception réaliste, se formulant enfin dans le système de Kant, avec l'idéalisme du temps, de l'espace et des catégories de l'entendement. Une telle transposition n'était pas suffisante. Il s'en faut de beaucoup, a-t-on dit, que le point de vue kantien comporte une application complète de la conception de l'idéalisme. Mais c'est là précisément l'intérêt qu'il implique et la force démonstrative qu'il comporte à l'égard de l'idéalisme, qu'il en soit une application en quelque sorte involontaire, déterminée, — à l'encontre d'un parti pris de sensibilité contraire, — par une contrainte logique. Kant, on l'a dit, a le souci constant de se défendre contre l'imputation d'idéalisme que lui valent les propositions de l'esthétique et de la logique transcendantale. En fait, en attribuant une réalité indépendante de l'esprit à ce qui apparaît à travers les formes de la connaissance, en se refusant à voir, avec Berkeley, dans ce substratum du fait de connaissance, l'activité même de la pensée, il rompit formellement avec l'idéalisme. Mais cette rupture a pour conséquence de jeter la philosophie tout entière dans l'état de trouble où il l'a effectivement laissée, de conférer une force invincible au doute qu'il a fait naître dans l'esprit quant à l'identité du phénomène et de la réalité objective. Selon Kant, non seulement les objets tels qu'ils nous apparaissent peuvent être entièrement différents de ce qu'ils sont *en soi*, mais les liaisons mêmes que nous composons entre ces objets, selon les formes de notre entendement, sont différentes sans doute des liaisons que les objets soutiennent entre eux en raison de la nature des choses, — si tant

est que la notion même de relation, forme synthétique de notre mentalité, puisse trouver place dans la nature des choses. — Ainsi, par l'hypothèse gratuite de l'existence d'une réalité indépendante de la pensée, et en cessant brusquement d'appliquer le point de vue idéaliste après en avoir fait partiellement usage, Kant, dominé par le souci de moralité que l'on a décrit, a stérilisé par avance tout effort de la pensée spéculative. En voyant dans le temps, dans l'espace, dans les catégories de l'entendement des propriétés de l'esprit, des moyens de représentation où se manifestent l'activité et la vie propre de l'esprit, en stipulant que ces moyens s'appliquent à une réalité d'origine différente et insaisissable en son *en-soi*, il a fait de ces moyens de représentation des appareils de déformation, il les a donnés, ainsi qu'on l'a indiqué en *De Kant à Nietzsche*[1], comme une succession de lentilles à travers lesquelles la réalité se masquait d'apparences fallacieuses et se montrait devant l'esprit autre qu'elle n'est, transposée et méconnaissable. Une telle théorie de la connaissance aboutit à une théorie de pur illusionisme et, tant que l'on ne fait pas intervenir le miracle de l'impératif, il est impossible de donner la représentation phénoménale pour autre chose que pour un système d'illusions.

Il suffit pourtant de faire un pas de plus dans la voie de l'idéalisme pour durcir en de solides réalités ces apparences illusoires. Il suffit de reprendre la route montrée par Berkeley et de considérer que tout le contenu de la connaissance est lui-même acte de la pensée, qu'il n'est pas de réalité en dehors de la sensation qui suscite et soutient de tout objet les formes et les propriétés. Dès lors toute présomption d'illusion et de mensonge disparaît. Les formes de la connaissance sont des moyens inventés par l'esprit pour s'appliquer à une matière inventée par l'esprit et l'expérience, que Kant ne réussit pas à étreindre, est ici la synthèse de toutes les activités de l'esprit se rencontrant et se rejoignant selon un système de convergence qui a pour effet de faire apparaître, en une union indissociable du fait de connaissance et du fait d'existence, un objet devant un sujet. Sous ce jour de l'idéalisme, poussé à ses conséquences logiques, la conception d'un pur phénomé-

1. Un vol. in-18, *Société du Mercure de France*. Voir le chapitre intitulé : L'instinct de connaissance, Kant et l'Hindouisme.

nisme se substitue à la conception décevante de l'illusionisme kantien. Tous les éléments, toutes les énergies de la pensée sont intégralement employés à l'élaboration de la synthèse qui aboutit à la production du phénomène, point de rencontre du *percipere* et du *percipi*, seul mode de réalisation possible de la pensée. Il n'y a donc plus place ici pour un *en-soi* distinct de l'apparence, pour une réalité nouménale distincte du phénomène. Dans l'infinie diversité des points de vue, des degrés, des combinaisons, dans la gamme innombrable des nuances et des changements auxquels donne naissance le mouvement de la pensée, selon les rapports où elle entre avec elle-même, s'exprime à tout moment le monde unique des phénomènes, inépuisable en sa variété et en sa fécondité, se donnant à tout instant pour ce qu'il est.

Si Kant, par le souci de moralité auquel il a obéi, a frappé de stérilité toutes les démarches de la spéculation après lui avoir ouvert une voie nouvelle, il n'est pas sans intérêt, et peut-être est-il équitable de retenir, de la première orientation de la doctrine, les indications qu'elle renferme. Ainsi de l'attitude de sensibilité à laquelle pouvait induire l'illusionisme qu'elle engendre, dans la mesure où cet illusionisme ne détermine pas un pessimisme désespéré. Cette attitude est de nature esthétique. A l'égard d'un jeu d'apparences dont le caractère illusoire est dénoncé, s'il n'est plus possible d'adopter l'attitude du moraliste aspirant à la vérité, il est possible encore d'adopter celle de spectateur épris de la beauté d'un spectacle, l'attitude esthétique. Kant a-t-il eu conscience de cette posture que pouvait suggérer à l'esprit la vision de l'existence phénoménale suscitée par sa doctrine? Il semble prudent d'en douter, puisqu'il s'est bien gardé de dégager lui-même les conséquences illusionistes de sa *Critique*, puisqu'il s'est efforcé d'annihiler ces conséquences. Toutefois, dans la mesure où il a fait œuvre d'idéaliste, la terminologie dont il a usé peut donner à penser qu'il a distingué assez nettement les suites entièrement différentes engendrées par le point de vue du réalisme et par celui de l'idéalisme. Ce n'est pas sans intention sans doute qu'il a nommé *Esthétique transcendantale* cette première partie de *la Critique*, et la plus importante aussi, au cours de laquelle il donne le temps et l'espace comme des propriétés de l'esprit et non de l'objet. Ce n'est pas sans intention sans doute qu'il a compris dans la caté-

gorie de l'*esthétique* l'étude de ces moyens de représentation, à travers lesquels nous n'atteindrions qu'un jeu d'apparences, les opposant à l'*éthique*, qui nous mettrait seule en rapport avec la réalité véritable. Si, selon l'indication de Kant, l'idéalisme détermine dans les domaines où il est appliqué la substitution d'une conséquence et d'un but esthétiques à des conséquences et à un but éthiques, il y aura donc lieu, d'un point de vue d'idéalisme universel, d'attribuer à l'existence des fins strictement esthétiques et non plus éthiques. En possession de ce dernier point de vue, il devient possible de transformer entièrement les termes du problème dont on a montré qu'il était insoluble et se heurtait aux antinomies, envisagé à travers les pétitions de la sensibilité morale.

A la philosophie, considérée comme moyen et comme science du bonheur, on oppose donc la philosophie considérée comme moyen et comme science du savoir. Au point de vue du réalisme, attribuant aux choses une réalité hors de l'esprit et engendrant un dualisme d'où sort la possibilité d'un doute quant à l'identité de la connaissance et de son objet, on oppose le point de vue de l'idéalisme, selon lequel il n'est point de réalité indépendante de l'esprit, en sorte qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'activité qui crée l'objet et celle qui le saisit, en sorte que l'objet et le sujet sont, à tout moment, les deux fragments d'une même activité et qui coïncident exactement. Au vœu de l'éthique, qui se préoccupe d'agencer, en vue d'une convergence absolue et d'une harmonie parfaite, la diversité du donné phénoménal, on oppose enfin la satisfaction immédiate de l'attitude esthétique qui se complaît au spectacle de la diversité phénoménale créée par l'activité de la pensée. Cette opposition pourra s'énoncer en d'autres termes qui tiendront un compte plus exact de la terminologie adoptée au début de cette étude : au vœu de la sensibilité morale, identifiée avec la sensibilité éthique, on opposera la joie de la sensibilité spectaculaire identifiée avec la sensibilité esthétique.

Que ces divers points de vue, au lieu de s'élever à l'encontre des lois de l'esprit, s'accordent avec ces lois, qu'au lieu de se heurter aux antinomies, de s'y briser ou d'y briser la logique, ils requièrent pour se constituer l'emploi des antinomies, c'est ce qui résulte déjà en partie des conditions qui ont déterminé leur choix et de

leur antagonisme même avec les points de vue de la sensibilité ancienne. Il reste toutefois à préciser ces conséquences.

On remarquera tout d'abord que la substitution du point de vue idéaliste au point de vue réaliste, a pour effet de mettre fin à l'angoisse métaphysique que suscitent sans pouvoir l'apaiser les questions soulevées par la sensibilité morale. Ainsi — liée aux questions de commencement et de fin — de la question d'immortalité personnelle dont cette sensibilité fait son principal souci. Or, une telle question a bien lieu de se poser sous le jour du réalisme, qui attribue à la durée aussi bien qu'à la matière et à l'étendue une réalité extérieure à la pensée s'exprimant dans la mentalité humaine. Elle devient sans objet dès que la durée, sous le jour de l'idéalisme, cesse d'être une réalité indépendante, dès qu'elle n'est plus, sous la dépendance de la pensée, comme l'espace, comme les catégories de l'entendement, qui introduisent de l'ordre dans la suite de nos perceptions, qu'un moyen de représentation pour la pensée. La pensée, sous quelque forme individuelle qu'elle se manifeste, n'a plus à se préoccuper de perspectives qu'elle a elle-même créées, qui n'ont d'existence que dans la mesure où elle les soutient. Toute la mission de la durée est accomplie, dès qu'avec le secours des autres moyens de représentation, elle a fait apparaître devant la pensée la réalité phénoménale dans son éternelle actualité. Elle n'a d'autre raison d'être que la production de l'instant parmi les perspectives du souvenir et de la prévision. Passé et futur n'existent que dans cet instant immédiat où la pensée les évoque pour en composer, par différenciation, l'image immédiate d'elle-même où elle se réalise.

L'existence atteint son but dès qu'elle réussit à s'apparaître à elle-même, grâce à ce jeu de temps et d'espace. Elle y insinue toutefois les motifs de la sensation, du plaisir et de la douleur. Mais plaisir et douleur, éléments sur lesquels la sensibilité morale construit sa métaphysique réaliste, en fonction desquels elle établit ses évaluations de bien et de justice, ne sont plus eux-mêmes que des moyens de cette représentation où l'existence se réalise dans la connaissance d'elle-même. De cette représentation ce sont les acteurs : et il n'est plus question, comme l'exigeait le réalisme de la sensibilité morale, de supprimer l'un de ces termes. Tous deux concourent à la production de la sensation, où l'existence se saisit dans l'union

indissoluble et dans l'opposition irréductible de l'objet et du sujet, c'est-à-dire dans le phénomène. Tout le monde moral, avec le cortège de joies et de douleurs, de désirs et d'aversions qu'il comporte, avec les conceptions religieuses, politiques et sociales qu'il suscite, tout le monde moral n'est plus que l'intrigue du spectacle improvisé par l'existence à tout moment parmi les perspectives où son activité se réalise. Le monde moral, comme le temps et l'espace, devient donc lui-même, sous le jour de l'idéalisme, un moyen pour un but à tout instant réalisé : la production du phénomène. Il n'existait, sous le jour de la sensibilité morale, qu'en vue de son acheminement vers son propre état de perfection, qu'en vue de sa transformation. En tant que moyen, le voici condamné à demeurer semblable à lui-même et la sensibilité ancienne doit dépouiller à son égard cet espoir de perfection qu'elle entretenait. Il lui faut renoncer aussi à extirper du monde la douleur, vœu secret, seul logique, mais irréalisable et chimérique de toutes les morales. Plaisir et douleur se montrent les figurants inséparables qui éveillent la conscience spectaculaire et, avec du rire et des larmes, passionnent le spectable phénoménal.

En termes d'idéalisme, le problème métaphysique se transpose donc entièrement. Tout souci de finalité est écarté, et tout souci de perfection éthique. Mais, s'il en est ainsi, si tout messianisme est vain, c'est que la fin et la perfection sont impliquées dans l'actualité même de l'existence, c'est que la fin de l'existence est atteinte à tout instant et se résorbe dans le fait même de son activité aboutissant à la genèse phénoménale, c'est que « toute réalité est perfection », selon le mot suprême de Spinoza qui, sous les espèces de la nécessité des passions et de la liberté de l'entendement, sut déjà compenser les modes sensibles et déterminés du plaisir et de la douleur, moyens de cette genèse, par la joie constante de l'intelligence spectaculaire. L'idéalisme nous place donc en face d'une réalité fixe, pour qui le devenir est un moyen, mais qui n'a rien à redouter du devenir dont elle demeure maîtresse. L'existence se donne à nous, ainsi que Schopenhauer l'avait vu, comme représentation. Elle se donne aussi comme volonté, dira-t-on encore avec Schopenhauer, mais comme volonté de représentation, ajoutera-t-on, en désaccord avec le maître du pessimisme. La représentation d'elle-même à sa propre vue, tel est le but que dénonce l'analyse de

son mécanisme, en sorte que son activité tout entière est épuisée dans la production de l'objet et du sujet dont l'opposition conditionne l'apparition du réel.

*
* *

Toute métaphysique se réduit, sous ce jour, à une théorie de la connaissance, à l'analyse du lien qui unit d'une façon indissoluble les deux termes : existence et connaissance.

L'idéalisme nous met en présence d'une réalité accomplie. Comment l'existence qui se donne à nous dans un fait de pensée, tire-t-elle d'elle-même tous les éléments de la représentation phénoménale où elle se réalise? Comment la réalité est-elle possible? quels sont les modes de sa production? Voici tout l'intérêt du problème métaphysique. Voici ses strictes limites. Le fait de la réalité ne peut être dépassé. Mais cette impossibilité à laquelle se heurtent d'autres théories, et qui marque leur impuissance, confirme le vœu de l'idéalisme et le laisse en possession de l'unique richesse qu'il convoite.

Cette théorie de la connaissance a été formulé, dans ses grandes lignes, par la Philosophie Critique et par les philosophes qui en ont poursuivi ou amélioré les développements. La nécessité de la distinction en objet et en sujet posée par Schopenhauer comme la condition première de toute représentation, si elle ne nous donne pas le moyen de dépasser la représentation, nous met en possession de la loi essentielle à la production du phénomène où l'idéalisme spectaculaire voit la fin de l'existence. D'autre part les antinomies qui ont un pouvoir de destruction si redoutable à l'égard des pétitions de la sensibilité morale, soit que celles-ci niant les antithèses s'y brisent, soit que les acceptant elles s'y noient, les antinomies, sitôt ces pétitions écartées, montrent leur valeur toute positive, comme moyen secondaire de composer les phénomènes et de leur attribuer une personnalité distincte parmi les perspectives ouvertes par le premier mouvement de division de la pensée avec elle-même où la possibilité de la connaissance se formule.

Sous le jour du réalisme, du temps, de l'espace et de la matière, il apparaît comme contradictoire que le monde ait un commen-

cement et une fin dans le temps et dans l'espace et qu'il n'ait ni commencement ni fin, que la matière soit divisible à l'infini et qu'il y ait une limite à la division de la matière, que la liberté dans le monde puisse coexister avec la nécessité, que le monde soit conditionné par un principe de causalité interne ou externe, et que cette causalité soit en même temps absente de l'univers. Il faut choisir sous le jour du réalisme entre ces principes contradictoires. Au contraire, dès que, du point de vue de l'idéalisme, le temps, l'espace, la matière cessent d'être des entités pourvues d'une objectivité extérieure à l'esprit qui les pense, dès qu'ils ne sont plus pour la pensée que les moyens de sa propre réalisation dans la représentation phénoménale, il n'y a plus à se préoccuper de concilier entre elles ces modalités intellectuelles dont l'activité de la pensée détermine et limite l'emploi, il ne reste plus qu'à rechercher si elles conviennent à l'usage auquel elles sont destinées. Or, de ce point de vue les thèses et les antithèses correspondent aux deux modes d'activité opposés par lesquels la pensée, qui tout d'abord s'est divisée en objet et en sujet pour se saisir, continue, pour susciter à sa propre vue le spectacle de la diversité phénoménale, de se morceler indéfiniment selon ce même mouvement de division. Toute la réalité de l'existence se réduit, en termes d'idéalisme, à des états divers du mouvement de division de la pensée, tout phénomène, engendré et soutenu par l'un de ces mouvements étant à la fois objet et sujet, impliquant l'union et l'opposition d'une attitude objective et d'une attitude subjective de la pensée. Mais la détermination de ce rapport dans tout phénomène, détermination qui constitue l'identité distincte de chacun d'eux, se montre elle-même la conséquence de deux pouvoirs antagonistes où se formule l'activité de la pensée, un pouvoir d'accélération indéfini de son propre mouvement de division avec elle-même, un pouvoir d'arrêt appliqué à ce mouvement et qui, par le ralentissement qu'il lui impose, découpe dans la substance homogène de cette fuite indéfinie les contours de l'objectivité phénoménale.

Et c'est ainsi que l'extension indéfinie du temps et de l'espace attestant la vanité de toute limite, la divisibilité sans terme de la matière, témoignant de l'instabilité de chaque état de division qui lui est imposé, c'est ainsi que la nécessité causale, engendrant indéfiniment la succession des phénomènes, représentent ce pouvoir

d'accélération, qui poussé à l'absolu ne laisse place à aucune réalisation, qui nie toute limite et toute distinction par le fait d'extension ou de division qu'il suscite sans trêve. Et les différents modes de ce pouvoir d'accélération, développant les forces impliquées dans le jeu des antithèses, engendrent l'étoffe du continu. Or il faut que la pensée dispose de ce tissu sans limites et sans solution de continuité afin d'y pouvoir ensuite inscrire les contours de la diversité et de ne rencontrer aucun obstacle à l'expansion de son activité. Mais comment va-t-elle, en possession de ce tissu, y inscrire ces contours de l'objectivité distincte? En opposant au flux continu du mouvement, qui tisse la trame de l'étoffe, un pouvoir d'arrêt qui, s'exerçant avec plus ou moins de force, introduira, parmi cette trame du continu, des solutions de continuité et, du fait de ces ralentissements, brodera, sur le canevas informe du mouvement, les formes d'objets concrets distincts et d'intrigues arbitraires. Les thèses des antinomies figurent cet autre mode de l'activité de l'esprit, sont représentatives de ce pouvoir d'arrêt. Elles introduisent le discontinu dans le continu et c'est cette action, par où elles collaborent à la formation du réel, qu'énoncent ces formules : le monde a un commencement dans l'espace et dans le temps; la matière se compose de parties numérables en sorte que tout corps implique un nombre déterminé de parties; il y a dans le monde des actes libres qui échappent au déterminisme causal. Mais, transposées en termes d'idéalisme, ces formules ne signifient rien de plus que la nécessité, — afin que quelque chose soit, — de l'intervention d'une force introduisant des limites et des séparations parmi le flux de l'homogène, introduisant, parmi le cours des événements, un principe d'arbitraire et de fantaisie par où le phénomène échappe à l'identité, apparaisse dans la diversité de la forme et du nombre.

Abstraction faite par l'idéalisme de tout *en soi* attribué à la durée, à l'espace, à la matière, il reste que l'on peut dire aussi bien de toutes les thèses et de toutes les antithèses qu'elles sont également fausses ou qu'elles sont également vraies. Le moyen de quelque chose n'est pas vrai ou faux, il est efficace ou ne l'est pas. Thèses et antithèses sont fausses en ce que, formulées en termes de réalisme, elles consacrent une confusion, en ce qu'elles attribuent à ce qui est le moyen de quelque chose, la valeur d'une entité. Elles

prennent le Pirée pour un homme et font naître un quiproquo. Elles sont vraies si l'on ne voit, en la formule où le réalisme les a fait tenir, qu'une façon imagée et symbolique de figurer deux gestes de la pensée, une sorte de mythologie qui aurait conscience de la part de fiction qu'elle comporte. La notion exagérée qu'elles formulent est le grossissement d'un mode de l'activité de la pensée qui existe réellement, mais — et telle est la cause de l'erreur qu'elles consacrent — les thèses s'expriment comme si le mode qu'elles idéalisent existait seul, alors qu'il ne peut exister que dans la relation antagoniste où il s'appuie sur l'autre mode ; les antithèses émettent la même prétention alors qu'elles sont soumises à la même nécessité.

En fait et à en revenir au langage idéaliste, il s'agit d'un centre unique d'activité, l'existence qui, conditionnée par la connaissance d'elle-même, s'exprime pour se saisir en un mouvement de division d'elle-même avec elle-même afin de créer le monde des objets et le monde des sujets. Mais cette fin ne peut être atteinte, a-t-on remarqué, que si ce mouvement de division comporte un double rythme, dont l'un a été identifié avec un pouvoir d'impulsion qui déclanche ce mouvement de division essentiel et détermine un éparpillement indéfini de la pensée, dont l'autre a été identifié avec un pouvoir adverse, avec un pouvoir de frein qui, contrariant l'effet du premier pouvoir, ralentissant le cours du mouvement que celui-ci a engendré, déterminant des régressions et des arrêts partiels, permet à des états du mouvement d'entrer en rapport avec d'autres états du mouvement, engendre ainsi ce fait de relation qui est tout le réel.

Ces deux pouvoirs sont seuls en cause et n'existent, chacun, que sous la condition de l'existence du pouvoir contraire. On ne peut concevoir en effet un pouvoir d'arrêt s'il ne s'exerce à l'égard d'un mouvement préalablement existant. Quant au pouvoir d'impulsion, créateur du mouvement de division de la pensée avec elle-même, il est logiquement antérieur à l'autre et il semble à première vue que l'on pourrait concevoir son existence indépendamment de celle de l'autre pouvoir. C'est cette apparence qui confère aux antithèses, sous le jour du réalisme, une vraisemblance logique beaucoup plus forte que celle qui appartient aux thèses. Il est pourtant impossible d'imaginer qu'un mouvement qui irait engendrant continûment des états différents de ses états antécédents

laisse place à une connaissance possible d'un de ses états par un autre. Or le fait d'existence étant intimement conditionné par un fait de connaissance, il en résulte que le pouvoir d'impulsion n'est pas concevable non plus isolément et indépendamment du pouvoir d'arrêt. Aussi bien, est-ce seulement d'un point de vue que l'intervention de ce pouvoir d'arrêt a contribué à former qu'il nous est possible d'émettre la proposition contraire inconcevable par elle-même. En réalité nous n'avons pas même de mots pour la formuler, car supposer un mouvement qui irait engendrant continûment des états *différents* de ses états antécédents, c'est introduire dans l'hypothèse avec l'idée de *différence* un terme qui la détruit; la notion de différence entre un état et un autre état ne peut être obtenue, en effet, à l'égard d'un phénomène dont le mouvement est l'essence unique, que par l'intervention du pouvoir d'arrêt, un état n'y pouvant être distingué d'un autre état que par la considération d'un plus ou d'un moins dans le degré de vitesse qui l'anime. On ne peut donc pas plus, en métaphysique, concevoir un pouvoir d'impulsion existant indépendamment d'un pouvoir d'arrêt que l'on ne peut concevoir un pouvoir d'arrêt sans un mouvement auquel il s'applique. Les thèses et les antithèses des antinomies sont l'expression de chacun de ces mouvements antagonistes de la pensée, décrits comme s'ils pouvaient être considérés isolément alors qu'ils sont inséparables l'un de l'autre dans la réalité et n'ont d'existence que dans la relation où ils se soutiennent en s'opposant.

*
* *

Il est essentiel, car c'est l'objet de toute cette étude, de montrer avec insistance comment les conclusions négatives de la Critique à l'égard des pétitions essentielles de la sensibilité morale se convertissent, sous le jour de l'idéalisme, à l'égard des pétitions de la sensibilité spectaculaire, en conclusions positives, comment des notions désastreuses sous le jour du premier point de vue sont les éléments constitutifs du second point de vue, et dont il tire toute sa valeur. Ainsi des deux notions de relation et d'opposition.

Sous le jour du réalisme, l'idée de relation est l'écueil essentiel. Elle engendre l'idée de connaissance relative à laquelle la Critique a acculé toute tentative de philosophie conçue sous ce jour. Elle

ouvre les perspectives du pur illusionisme où l'on a montré que cette critique aboutit. Sous le jour de l'idéalisme, au contraire, le fait de la relation conditionne, ainsi qu'on l'a vu, le fait de la réalité et il ne peut sortir lui-même que d'un fait d'opposition. L'idéalisme se fonde, en effet, sur un monisme de la pensée, et, de ce que l'existence implique un seul principe, il résulte qu'elle ne peut se réaliser dans la conscience d'elle-même que dans un état de division d'elle-même avec elle-même et que cette division doit présenter le caractère d'une opposition irréductible.

Ainsi, tandis que le réalisme confond les modes de production du phénomène avec des lois qui pourraient permettre de s'élever du phénomène, tenu pour illusoire, à une objectivité nouménale, tandis que le réalisme s'épuise à concilier l'inconciliable et ampute tour à tour la pensée de l'un ou l'autre des moyens dont elle se sert pour construire le monde, abolissant ici les thèses, ici les antithèses des antinomies, l'idéalisme ne vit que de cet antagonisme, le veut inconciliable. Parmi les perspectives qu'il découvre, l'existence reconstitue la synthèse de son identité dans la contradiction même de ses éléments analytiques.

V

Sous le jour de l'idéalisme, on est donc amené à reconnaître dans l'énonciation et la description des antinomies, œuvre du criticisme Kantien, ainsi que dans l'ensemble des catégories réduites sans doute à des termes plus simples, mais dont le principe doit être conservé, une philosophie de la connaissance entièrement valable et de nature toute positive. En poussant la critique à ses conséquences logiques, en débarrassant le point de vue kantien des déchets de réalisme qui y avaient été volontairement conservés, l'idéalisme transpose ce point de vue et restitue à la notion du réel toute sa solidité. Les catégories, principes de déformation du noumène sous le jour du kantisme, collaborent désormais avec la sensation à la production du phénomène, où tient tout le réel.

L'idéalisme absolu, substitué au mélange d'idéalisme et de réalisme composé par Kaut, c'est donc, on le répète, le pur phénoménisme substitué à la conception d'illusionisme engendré par le kantisme, c'est le retour de l'esprit à la certitude qu'il

possédait naguère quant à la sincérité de ses représentations. C'est, par un double détour, la consécration du point de vue du sens commun et celle du point de vue scientifique.

Une telle substitution atteint encore ce double résultat qu'elle fonde en même temps la valeur de la philosophie et celle de la science. La philosophie répond à la question que son objet comporte en assignant pour but à l'existence l'apparition d'elle-même à sa propre vue, en montrant que toute l'activité de l'existence, en tant que fait de pensée, se dépense en la production du phénomène et se récupère en sa contemplation. Dès lors, la science qui a pour objet de faire apparaître des aspects nouveaux et plus précis du phénomène, la science assume une valeur indiscutable dès qu'elle réussit dans cette tâche. Son succès fonde sa légitimité d'un point de vue qui ne cherche pas au delà du phénomène un but à l'existence, qui voit dans l'élaboration du phénomène ce but à tout instant atteint, et dans la connaissance des conditions et des modes de cette élaboration, la justification de la recherche scientifique.

Enfin, sous le jour de ce même point de vue, sensation et perception apparaissent comme le flux et le reflux où le fait de l'existence réalise à tout moment son destin métaphysique selon une entière plénitude qui ne laisse place à l'éveil d'aucune hypothèse. Or un tel destin attribué à l'existence a sa répercussion dans le milieu psychologique individuel. Une morale à l'usage des individus en peut être tirée dans la mesure où l'on supposera qu'il est bon pour l'individu de conformer son activité aux modes de l'activité universelle. Cette morale se résume en ce précepte formulé naguère au cours d'une *Introduction à la vie intellectuelle* et rappelé dans *les Raisons de l'Idéalisme* : *Transmuer la sensation en perception*. Et c'est le désir suggéré à chacun de jouir en spectateur des modes de sa propre sensibilité où se reflète pour chacun la forme de l'univers. En harmonie avec le vœu de l'existence, apprends, conseillerait-on à tout esprit en quête d'une discipline, à transformer tes émotions en paysages et que cette apparition à ta propre vue de ta propre sensibilité objectivée te soit une joie esthétique plénière.

Ce n'est pas ici le lieu d'opposer cette sensiblité spectaculaire à la sensibilité morale et de comparer la valeur pratique de l'une et de l'autre en tant que science du bonheur ou science de la sagesse.

Il suffit de constater que la substitution de l'une à l'autre, de la sensibilité spectaculaire à la sensibilité morale, est commandée par l'Instinct de Connaissance en tant qu'il cherche à se satisfaire en une représentation cohérente du fait de l'existence. En termes de moralité, et qui engendrent une conception réaliste de l'univers, l'existence ne supporte aucune construction logique. La philosophie, en tant qu'elle associe son destin à celui de la sensibilité morale, se montre impuissante à atteindre son objet. Les exigences de cette sensibilité, en même temps qu'elles sont injustifiables et ne trouvent pas de garanties de leur réalisation, disqualifient donc aussi la philosophie. En termes de spectacle, et qui supposent une conception idéaliste de l'univers, l'existence supporte au contraire une construction parfaitement cohérente et logique et la philosophie, en tant qu'elle se produit sous le jour de cette sensibilité spectaculaire, atteint son objet. Il semble donc légitime de conclure que l'impuissance apparente de la philosophie à se réaliser n'avait d'autre cause que la fausse perspective à travers laquelle on la considérait, à travers laquelle sa destinée apparaissait liée indissolublement à la fortune de la sensibilité morale. Cette fausse perspective égarée, il semble qu'elle échappe à ce reproche d'impuissance que le scepticisme de tous les temps a élevé contre elle, il semble bien qu'elle existe en tant que telle science, qu'elle soit même, en tant que telle, entièrement achevée et qu'en vue de la satisfaction spectaculaire où elle a reconnu la fin de l'existence, elle ait passé la main à la science seule qualifiée désormais pour assouvir la passion de connaître dans le domaine de la relation où se rencontrent ses objets.

Est-ce à dire que le précepte esthétique que l'on a déduit en guise de morale de la philosophie spectaculaire va tenter de s'imposer aux hommes à la façon dogmatique et avec la rigueur des anciens impératifs? Non — et nécessairement non, — car les circonstances sont tout autres. Les anciens impératifs visaient à changer un état imparfait en un état parfait. Le nouveau précepte esthétique ne veut rien changer à une réalité parfaite. Le décret qu'il promulgue se confond avec le fait qui s'accomplit. Va-t-il même combattre ces anciens impératifs, s'efforcer de les détruire, les montrer mal fondés? Non encore, car ces impératifs font partie de la nature des choses qui est parfaite. Ils consacrent un men-

songe, celui-là même qui s'exprime en la conception morale de l'existence, en cette conception selon laquelle quelque chose peut être amendé dans le jeu de l'univers, en sorte qu'illusionnant et persuadant les hommes, elle engendre un mouvement et une agitation sans fin, en cette conception dont on a montré qu'elle était en quelque sorte aux gages de la conception spectaculaire et qu'elle était l'instigatrice de l'intrigue où la vie se représente. Le précepte esthétique n'aura donc garde de supprimer ce moyen de sa propre réalisation.

Qu'est-ce donc à dire? Que la conception spectaculaire de l'existence, ainsi qu'on s'est donné pour objet précis de le démontrer dans le *Bovarysme* et dans *la Fiction universelle*, fait place, dans le jeu de l'existence, au mensonge, de la même façon dont un auteur dramatique introduit dans son œuvre des personnages fictifs, leur prête des passions, des intérêts et des buts dont l'unique raison d'être est de passionner un spectateur à un spectacle. C'est sous ce jour que dans *le Bovarysme* on a fait voir dans l'idée de Vérité, conçue par la sensibilité morale comme le but suprême de l'évolution de l'imparfait vers le parfait, le Mensonge fondamental qui noue l'intrigue phénoménale sous ses formes les plus émouvantes et assure au spectacle un objet et un motif.

Les morales, conçues sous le jour de la sensibilité messianique que l'on a décrite, ne manqueront pas de se produire dans l'avenir comme elles se sont produites dans le passé. La suite de raisonnements et d'analyses que l'on vient de faire n'avait pas pour objet, faut-il le dire? de créer un courant de pensée hostile à un tel phénomène. On s'y est proposé seulement de montrer que le sort de la Philosophie en tant que description de l'existence telle qu'elle se produit, ne saurait être lié au sort des morales s'efforçant de fixer à l'existence un but différent de celui qu'elle atteint. On s'y est proposé de montrer que la Philosophie ne pouvait être compromise par l'échec fatal de ces morales dans la tâche qu'elles assument de composer une philosophie, et qu'il y avait lieu de distinguer entre la Philosophie, comme science du savoir, et les diverses philosophies morales où se formule seulement l'expression passionnée d'une sensibilité.

JULES DE GAULTIER.

EXAMEN CRITIQUE DES SYSTÈMES CLASSIQUES

SUR LES

ORIGINES DE LA PENSÉE RELIGIEUSE

(*Suite et fin* [1].)

Le Naturisme

Tout autre est l'esprit dont s'inspire l'école naturiste.

Elle se recrute, d'ailleurs, dans des milieux différents. Les animistes sont tous des ethnographes ou des anthropologues. Les religions qu'ils ont étudiées comptent parmi les plus grossières que l'humanité ait pratiquées. De là vient précisément l'importance primordiale qu'ils attribuent aux âmes des morts, aux esprits, aux démons, c'est-à-dire aux êtres spirituels de second ordre; c'est que ces religions n'en connaissent guère qui soient d'un ordre plus élevé [2]. — Au contraire, les théories que nous allons maintenant exposer sont l'œuvre de savants qui se sont surtout occupés des grandes civilisations de l'Europe et de l'Asie.

Dès que, à la suite des frères Grimm, on se fut rendu compte de l'intérêt qu'il y avait à rapprocher les unes des autres les différentes mythologies des peuples indo-européens, on fut vite frappé des remarquables similitudes qu'elles présentaient. Des personnages mythiques furent identifiés qui, sous des noms différents, symbolisaient les mêmes idées et remplissaient les mêmes fonctions : les noms mêmes furent rapprochés et l'on crut pouvoir établir que, parfois, ils n'étaient pas sans rapport. De telles ressemblances ne paraissaient pouvoir s'expliquer que par une communauté d'origine. On était donc conduit à supposer que ces

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

2. C'est aussi sans doute ce qui explique la sympathie que semblent avoir éprouvée pour les idées animistes des folkloristes comme Mannhardt. C'est que, dans les religions populaires, ce sont aussi des êtres spirituels de second ordre qui sont au premier plan.

conceptions, si variées en apparence, provenaient en réalité d'un fond commun dont elles n'étaient que des formes diversifiées et qu'il n'était pas impossible d'atteindre. Par la méthode comparative on devait pouvoir remonter, par delà ces grandes religions, jusqu'à un système d'idées beaucoup plus ancien, jusqu'à une religion vraiment primitive d'où les autres seraient dérivées.

Mais ce qui contribua le plus à éveiller ces ambitions, ce fut la découverte des Védas[1]. Avec les Védas, en effet, on avait un texte écrit dont l'antiquité, sans doute, a pu être exagérée au moment où il fut découvert, mais qui ne laisse pas d'être un des plus anciens dont nous disposions dans une langue européenne. Ainsi, on se trouvait en état d'étudier, avec les méthodes ordinaires de la philologie, une littérature aussi ou plus vieille que celle d'Homère, une religion qu'on croyait plus primitive que celle des anciens Germains. Un document d'une telle valeur était évidemment appelé à jeter une lumière nouvelle sur les débuts religieux de l'humanité; et, par suite, la science des religions ne pouvait manquer d'en être renouvelée.

La conception qui prit ainsi naissance était si bien commandée par l'état de la science et la marche générale des idées qu'elle se fit jour, presque en même temps, dans deux pays différents. En 1856, Max Müller en exposait les principes dans ses *Oxford Essays*[2]. Trois années plus tard paraissait le livre d'Adalbert Kuhn sur *l'Origine du feu et de la boisson divine*[3] qui s'inspire sensiblement du même esprit. L'idée, une fois émise, se répandit très rapidement dans les milieux scientifiques. Au nom de Kühn est étroitement associé celui de son beau-frère Schwartz dont le livre sur l'*Origine de la Mythologie*[4] suivit de près le précédent. Steinthal et toute l'école allemande de la *Vœlkerpsychologie* se rattachent au même mouve-

1. « La connaissance des Védas fut pour la mythologie une découverte analogue à celle du sanscrit pour la grammaire comparée ». (Bréal, *Mélanges de Mythologie et de linguistique*, p. 28-29).

2. Dans le morceau intitulé *Comparative Mythology* (p. 47 et suiv). Une traduction française en a paru sous ce titre : *Essai de Mythologie comparée*, Paris-Londres, 1859.

3. *Herabkunft des Feuers und Göttertrankes*, Berlin, 1859 (une nouvelle édition en a été donnée par Ernst Kuhn en 1886); cf. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch* (Zeitschrift f. d. Phil. I, 1869, p. 89-169); *Entwickelungsstufen des Mythus*. (Abbhandl. d. Berl. Akad. 1873).

4. *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860.

ment. En 1863, la théorie fut importée en France par M. Michel Bréal [1]. Elle rencontrait si peu de résistance que, suivant un mot de Gruppe [2] « un temps vint, où, en dehors de quelques philologues classiques, étrangers aux études védiques, tous les mythologues prenaient comme point de départ de leurs explications les principes de Max Müller ou de Kuhn [3] ». Il importe donc d'examiner en quoi ils consistent et ce qu'ils valent.

Comme nul ne les a présentés sous une forme plus systématique que Max Müller, c'est lui que nous suivrons de préférence dans l'exposé et dans l'examen qui vont suivre [4].

I

Nous avons vu que le postulat sous-entendu de l'animisme est que la religion, à son origine tout au moins, n'exprime aucune réalité expérimentale. C'est du principe contraire que part Max Müller. Pour lui, c'est un axiome que la religion repose sur une expérience dont elle tire toute son autorité. « La religion, dit-il, pour tenir la place qui lui revient comme élément légitime de notre conscience doit, comme toutes nos autres connaissances, commencer par une expérience sensible. » Reprenant à son compte le vieil adage empirique *Nihil est inintellectu quod non ante fuerit in sensu*, il l'applique à la religion et déclare qu'il ne peut rien y avoir dans la foi qui n'ait été auparavant dans le sens. Voici donc, cette fois, une doctrine qui paraît devoir échapper à la grave objection que nous adressions à l'animisme. Il semble, en effet,

1. Dans son livre *Hercule et Cacus. Étude de mythologie comparée.* L'*Essai de Mythologie comparée* de Max Müller y est signalé comme une œuvre « qui marque une époque nouvelle dans l'histoire de la Mythologie » (p. 12).

2. *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I, p. 78.

3. Parmi les écrivains qui ont adopté cette conception, il faut compter Renan, V. ses *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p. 31.

4. En dehors de la *Comparative Mythology*, les travaux de Max Müller où sont exposées ses théories générales sur la religion sont les suivants : *Introduction to the Science of Religion* (1870), *Hibbert lectures* (1878) traduit en français sous ce titre : *Origine et développement de la Religion.* — *Natural Religion*, Londres, 1889. — *Physical Religion*, Londres, 1898. — *Anthropological Religion*, 1892. — *Theosophy or psychological Religion*, 1893. — *Nouvelles études de Mythologie*, Paris, 1898. — Par suite des liens qui unissent les théories mythologiques de Max Müller à sa philosophie linguistique, les ouvrages précédents doivent être rapprochés de ceux de ses livres qui sont consacrés au langage et à la logique, notamment *Lectures on the Science of Language*, traduit en français sous le titre de *Nouvelles leçons sur la science du langage*, et *The Science of Thought* (1887).

que, de ce point de vue, la religion doive nécessairement apparaître, non comme une sorte de vague et confuse rêverie, mais comme un système d'idées et de pratiques bien fondées dans la réalité.

Mais quelles sont les sensations génératrices de la pensée religieuse? C'est la question que l'étude des Védas aiderait à résoudre.

Les noms qu'y portent les dieux sont généralement des noms communs, encore employés comme tels, ou dont le sens, tout au moins, peut encore être déterminé. Or ils désignent les principaux phénomènes de la nature. Ainsi *Agni*, nom d'une des principales divinités de l'Inde, signifiait d'abord le fait matériel du feu, tel que les sens le perçoivent et sans aucune des additions mythologiques qui l'ont transfiguré dans la suite. Même dans les Védas, il est parfois employé avec cette acception; en tout cas, ce qui montre bien que cette signification était primitive, c'est qu'elle s'est conservée dans d'autres langues indo-européennes : le latin *ignis*, le lithuanien *ugnis*, l'ancien slave *ognj* sont évidemment proches parents d'Agni. De même, le sens du nom que porte le dieu *Varuna* apparaît avec clarté quand on le rapproche du grec Οὐρανος; c'était donc le ciel ou un des aspects du ciel. La parenté du sanscrit *Dyaus*, du *Zeus* grec, du *Ju-ppiter* latin, du *Zio* du haut-allemand est aujourd'hui incontestée. Elle prouve que ces mots différents désignent une seule et même divinité que les différents peuples indo-européens reconnaissaient déjà comme telle avant leur séparation. Or Dyaus signifie ciel brillant. Ces faits et d'autres semblables qu'on pourrait citer tendent à démontrer que, chez ces mêmes peuples, les corps et les forces de la nature furent les premiers objets auxquels se prit le sentiment religieux: ils furent les premières choses divines. Faisant un pas de plus dans la voie de la généralisation, Max Müller s'est cru fondé à conclure que l'évolution religieuse de l'humanité en général avait eu le même point de départ.

C'est presque exclusivement par des considérations d'ordre psychologique qu'il justifie cette inférence. Les spectacles variés que la nature offre à l'homme lui paraissent remplir toutes les conditions nécessaires pour éveiller immédiatement dans les esprits l'idée religieuse. En effet, dit-il, « au premier regard que les hommes jetèrent sur le monde, rien ne leur parut moins naturel que la nature. La nature était la grande surprise, la grande

terreur; c'était une merveille et un miracle permanent. Ce fut seulement plus tard, quand on découvrit leur constance, leur invariabilité, leur retour régulier, que certains traits de ce miracle furent appelés naturels, en ce sens qu'ils étaient prévus, ordinaires, intelligibles... Or c'est ce vaste domaine ouvert aux sentiments de surprise et de crainte, c'est cette merveille, ce miracle, cet immense inconnu comme opposé à ce qui est connu... qui donna la première impulsion à la pensée religieuse et au langage religieux[1] ». Et pour illustrer sa pensée, il l'applique à une force naturelle qui tient une grande place dans la religion védique, au feu. « Essayez, dit-il, de vous transporter par la pensée à ce stade de la vie primitive où il faut, de toute nécessité, rejeter l'origine et même les premières phases de la religion de la nature; vous pourrez aisément vous représenter quelle impression dut faire sur l'esprit humain la première apparition du feu. De quelque manière qu'il se soit manifesté à l'origine, qu'il soit venu de la foudre, ou qu'on l'ait obtenu en frottant des branches d'arbre les unes contre les autres, ou qu'il ait jailli des pierres sous forme d'étincelle, c'était quelque chose qui marchait, qui avançait, dont il fallait se préserver, qui portait la destruction avec soi, mais qui, en même temps, rendait la vie possible pendant l'hiver, qui protégeait pendant la nuit, qui servait à la fois d'arme offensive et défensive. Grâce à lui, l'homme cessa de dévorer la viande crue et devint un consommateur d'aliments cuits. C'est encore au moyen du feu que, plus tard, se travaillèrent les métaux, que se fabriquèrent les instruments et les armes; il devint ainsi un facteur indispensable de tout progrès technique et artistique. Que serions-nous, même maintenant, sans le feu?[2] » L'homme, dit le même auteur dans un autre ouvrage, ne peut pas entrer en rapport avec la nature sans se rendre compte de son immensité, de son infinité. Elle le déborde de toute part. Au-delà des espaces qu'il perçoit, il en est d'autres qui s'étendent sans terme; chacun des moments de la durée est précédé et suivi par un temps auquel aucune limite ne peut être assignée; la rivière qui coule manifeste une force infinie puisque rien ne l'épuise[3]. Il n'y a pas d'aspect de la nature qui ne soit apte à éveiller en nous cette sen-

1. *Natural Religion*, 119-120.
2. *Physical Rel.*, p. 121; cf. p. 304.
3. *Natural Religion*, p. 121 et suiv., p. 149-155.

sation accablante d'un infini qui nous enveloppe et nous domine [1]. Or c'est cette sensation qui serait à l'origine des religions [2].

Cependant ce n'est encore qu'un germe [3]. La religion n'est vraiment constituée avec tous ses traits ordinaires que quand ces forces naturelles ont cessé d'être représentées aux esprits sous forme abstraite. Il faut qu'elles se transforment en agents personnels, en êtres vivants et pensants, en puissances spirituelles, en dieux; car c'est à des êtres de ce genre que s'adresse généralement le culte. On a vu que l'animisme lui-même est obligé de se poser la question et comment il l'a résolue : il y aurait chez l'homme une sorte d'incapacité native à distinguer l'animé de l'inanimé et une tendance irrésistible à concevoir le second sous la forme du premier. Cette solution, Max Müller la repousse [4]. Suivant lui, c'est le langage qui, par l'action qu'il exerce sur la pensée, aurait opéré cette métamorphose.

On s'explique aisément que, intrigués par ces forces merveilleuses dont ils se sentaient dépendre, les hommes aient été incités à y réfléchir: qu'ils se soient demandé en quoi elles consistaient et aient fait effort pour substituer, à l'obscure sensation qu'ils en avaient primitivement, une idée plus claire, un concept mieux défini. Mais, dit très justement notre auteur [5], l'idée, le concept est impossible sans le mot. Le langage n'est pas seulement le revêtement extérieur de la pensée; c'en est l'armature interne. Il ne se borne pas à la traduire au dehors une fois qu'elle est formée; il sert à la faire. Cependant il a une nature qui lui est propre et, par suite, des lois qui ne sont pas celles de la pensée. Puisque donc il contribue à l'élaborer, il ne peut manquer de lui faire violence en quelque mesure et de la déformer. C'est une déformation de ce genre que aurait fait le caractère singulier des représentations religieuses.

Penser, en effet, c'est ordonner nos idées; c'est, par conséquent, classer. Penser le feu, par exemple, c'est le ranger dans telle ou

1. *Natural Religion*, p. 138.
2. *Ibid.*, p. 195-196.
3. Max Müller va jusqu'à dire que, tant que la pensée n'a pas dépassé cette phase, elle n'a que bien peu des caractères que nous attribuons maintenant à la religion (*Physical Relig.*, p. 120).
4. *Ibid.*, p. 128.
5. V. *On the Science of Thought.*

telle catégorie de choses, de manière à pouvoir dire qu'il est ceci ou cela, ceci et non cela. Mais, d'un autre côté, classer, c'est nommer; car une idée générale n'a d'existence et de réalité que dans et par le mot qui l'exprime et qui fait seul son individualité. Aussi la langue d'un peuple a-t-elle toujours une influence sur la façon dont sont classées dans les esprits et, par conséquent, pensées les choses nouvelles qu'il apprend à connaître; car elles sont tenues de s'adapter aux cadres préexistants. Pour cette raison, la langue que parlaient les hommes, quand ils entreprirent de se faire une représentation élaborée de l'univers, marqua le système d'idées qui prit alors naissance d'une empreinte ineffaçable.

Nous ne sommes pas sans savoir quelque chose de cette langue, au moins pour ce qui regarde les peuples de langue indo-européenne. Si lointaine qu'elle soit, il en reste, dans nos langues actuelles, des souvenirs qui nous permettent de nous représenter ce qu'elle était : ce sont les racines. Ces mots-souches, d'où dérivent les autres vocables que nous employons, et qui se retrouvent à la base de tous les idiomes indo-européens, sont considérés par Max Müller comme autant d'échos de la langue que parlaient les peuples correspondants avant leur séparation, c'est-à-dire au moment où se constitua cette religion de la nature qu'il s'agit précisément d'expliquer. Or les racines présentent deux caractères remarquables qui, sans doute, n'ont encore été bien observés que dans ce groupe particulier de langues, mais que notre auteur croit également vérifiables dans les autres familles linguistiques [1].

D'abord, les racines sont typiques; c'est-à-dire qu'elles expriment, non des choses particulières, des individus, mais des types et même des types d'une extrême généralité. Elles représentent les thèmes les plus généraux de la pensée; on y trouve, comme fixées et cristallisées, ces catégories fondamentales de l'esprit qui, à chaque moment de l'histoire, dominent toute la vie mentale et dont les philosophes ont, bien des fois, tenté de reconstituer le système [2].

En second lieu, les types auxquels elles correspondent sont des

1. *Natural Rel.*, p. 393 et suiv.
2. *Physical Rel.*, p. 133. *The Science of Thought*, p. 219; *Nouvelles leçons sur le langage*, t. II, p. 1 et suiv.

types d'action, non d'objets, de choses. Ce qu'elles traduisent, ce sont les manières les plus générales d'agir que l'on peut observer chez les vivants, et, plus spécialement, chez l'homme : c'est l'action de frapper, de pousser, de frotter, de lier, d'élever, de presser, de monter, de descendre, de marcher, etc. En d'autres termes, l'homme a généralisé et nommé ses principaux modes d'action avant de généraliser et de nommer les phénomènes de la nature[1].

Grâce à leur extrême généralité, ces mots primitifs pouvaient aisément s'étendre à toute sorte de choses qu'ils ne désignaient pas primitivement; c'est ce que prouve la manière dont ils ont engendré les multiples mots par lesquels nous, Européens d'aujourd'hui, nous exprimons les idées, infiniment plus diverses et complexes, qui constituent notre système mental. Quand donc l'homme se mit à nommer les choses de la nature afin de pouvoir les penser, il leur appliqua ces vocables bien qu'ils n'aient pas été faits pour elles. On les désigna par celles de leurs manifestations qui ressemblent le plus à des actions humaines; la foudre fut appelée *quelque chose* qui creuse le sol en tombant, *quelque chose* qui répand l'incendie; le vent, *quelque chose* qui gémit ou qui souffle; le soleil, *quelque chose* qui lance à travers l'espace des flèches dorées; la rivière, *quelque chose* qui court, etc. Et précisément parce que les phénomènes naturels étaient ainsi assimilés à des actes humains, le *quelque chose* à quoi ils étaient rapportés fut nécessairement conçu sous la forme d'agents personnels, plus ou moins semblables à l'homme. Ce n'était qu'une métaphore, mais qui fut prise à la lettre; et l'erreur était inévitable puisque la science n'existait pas encore qui, seule, pouvait dissiper l'illusion. En un mot, par cela seul que le langage était fait d'éléments qui traduisaient des états humains, il ne put s'appliquer à la nature sans la transfigurer[2]. Même aujourd'hui, remarque M. Bréal[3], il nous oblige, dans une certaine mesure, à nous représenter les choses sous cet angle. « Nous n'exprimons pas une idée, quand même elle désigne une simple qualité, sans lui donner un genre, c'est-à-dire un sexe; nous ne pouvons parler d'un objet, qu'il soit considéré d'une façon générale ou non, sans le déterminer par un article; tout sujet dans la

1. *The Science of Thought*, p. 272.
2. *Ibid.*, p. 327; *Physical Rel.*, p. 125 et suiv.
3. *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 8.

phrase est présenté comme un être agissant, toute idée comme une action, et chaque acte, qu'il soit transitoire ou permanent, est limité dans sa durée par le temps où nous mettons le verbe. » Sans doute, notre culture scientifique nous permet de redresser aisément les erreurs que le langage pourrait nous suggérer ainsi; mais combien son influence dut être puissante, alors qu'elle était sans contre-poids! Au monde matériel, tel que le perçoivent nos sens, le mot surajouta donc un monde nouveau, uniquement composé d'êtres spirituels qu'il avait créés de toutes pièces et qui furent désormais considérés comme les causes déterminantes des phénomènes physiques.

Là, d'ailleurs, ne s'arrêta pas l'action du langage. Une fois que des mots eurent été formés pour désigner ces personnalités *sui generis* que l'imagination populaire avait mises derrière les choses, la réflexion s'appliqua à ces mots eux-mêmes : ils posaient toute sorte d'énigmes et c'est pour résoudre ces énigmes que les mythes furent inventés. Il arriva qu'un même objet reçut une pluralité de noms, correspondant à la pluralité d'aspects sous lesquels il se présente dans l'expérience; c'est ainsi qu'il y a plus de vingt mots dans les Védas pour désigner le ciel. Parce que les mots étaient différents, on crut qu'ils correspondaient à autant de personnalités distinctes. Mais en même temps on sentait forcément que ces personnalités avaient un air de parenté. Pour en rendre compte, on imagina qu'elles formaient une même famille; on leur inventa des généalogies, un état civil, une histoire. Dans d'autres cas, c'étaient des choses différentes qui étaient désignées par un même terme : pour expliquer ces homonymies, on imagina que ces choses étaient des transformations les unes des autres, et on forgea de nouvelles fictions pour rendre intelligibles ces métamorphoses. Ou bien encore, un mot qui avait cessé d'être compris fut l'origine de fables destinées à lui donner un sens[1]. L'œuvre créatrice du langage se poursuivit donc en constructions de plus en plus complexes et, à mesure que la mythologie vint doter chaque dieu d'une biographie de plus en plus étendue et complète, les personnalités divines, d'abord confondues avec les choses, achevèrent de s'en distinguer et de se déterminer.

1. Ainsi prit naissance le mythe qui faisait naître Athéné de la tête de Zeus (V. Bréal, *Mélanges*, etc., p. 16).

Voilà comment se serait constituée la notion du divin. Quant à la religion des ancêtres, elle ne serait qu'un reflet de la précédente [1]. La notion d'âme se serait d'abord formée pour des raisons assez analogues à celles que donnait Tylor : toute la différence, c'est que, pour Max Müller, elle aurait été inventée pour expliquer la mort, et non le sommeil et les rêves [2]. Puis, sous l'influence de diverses circonstances, les âmes des hommes, une fois libérées du corps par la mort, auraient été, sous l'influence de différentes circonstances [3], peu à peu attirées dans le cercle des choses divines et elles auraient ainsi fini par être elles-mêmes divinisées. Mais ce nouveau culte ne serait le produit que d'une formation secondaire. C'est ce que prouve, d'ailleurs, le fait que les hommes divinisés ont très généralement été des dieux imparfaits, des demi-dieux, que les peuples ont toujours su distinguer des divinités proprement dites [4].

II

La doctrine qui vient d'être exposée repose, en partie, sur un certain nombre de postulats linguistiques qui ont été et sont encore discutés. On a contesté la réalité de beaucoup des concordances que Max Müller croyait observer entre les noms qui désignent les dieux dans les différentes langues indo-européennes. On a surtout mis en doute l'interprétation qu'il en a donnée : on s'est demandé si, loin d'être les indices d'une religion très primitive, elles ne seraient pas le produit tardif soit d'emprunts directs soit de rencontres naturelles [5]. D'autre part, on n'admet plus

1. *Anthropological Religion*, p. 128-130.

2. L'explication ne vaut pas, d'ailleurs, celle de Tylor. L'homme n'aurait pas pu concevoir que la vie s'arrête avec la mort. Il en aurait conclu que ce qui vivait continuait à être. On voit bien mal ce qui aurait empêché d'admettre qu'un corps immobile, et surtout un corps en pleine décomposition, a cessé de vivre.

3. Circonstances en partie accidentelles. V. pour le détail *Anthropological Rel.*, p. 351 et suiv.

4. *Anthrop. Rel.*, p. 130. Ce qui n'empêche pas Max Müller de voir dans le Christianisme l'apogée de tout ce développement. La religion des ancêtres suppose, d'après lui, qu'il y a quelque chose de divin dans l'homme; or, n'est-ce pas là l'idée qui est à la base de l'enseignement du Christ (*Anthrop. Rel.*, p. 378 et suiv.)? Il est inutile d'insister sur ce qu'a d'étrange une conception qui fait du Christianisme le couronnement du culte des mânes.

5. V. sur ce point la discussion à laquelle Gruppe soumet les hypothèses de Max Müller dans *Die Griechischen Kulte und Mythen*, p. 79-184.

aujourd'hui que les racines aient existé à l'état isolé en qualité de réalités autonomes ni, par conséquent, qu'elles permettent de reconstruire, même hypothétiquement, la langue primitive des peuples indo-européens [1]. Enfin, des recherches récentes tendraient à prouver que les divinités védiques n'avaient pas toutes le caractère exclusivement naturiste que leur attribuaient Max Müller et son école [2]. Mais nous laisserons de côté ces questions où nous ne sommes pas compétent, pour nous en prendre aux principes généraux du système. Aussi bien y a-t-il intérêt à ne pas confondre trop étroitement l'idée naturiste avec ces postulats controversés; car elle est admise par nombre de savants qui pourtant ne font pas jouer au langage le rôle prépondérant que lui attribue Max Müller.

Que l'homme ait eu intérêt à connaître le monde qui l'entoure et que, par suite, sa réflexion s'y soit vite appliquée, c'est ce que tout le monde admettra sans peine. Le concours des choses avec lesquelles il était immédiatement en rapports lui était trop nécessaire pour qu'il n'ait pas cherché à en pénétrer la nature. Mais si, comme le prétend le naturisme, c'était de ces réflexions qu'était née la pensée religieuse, il est inexplicable qu'elle ait pu survivre aux premiers essais qui en furent faits et s'organiser d'une manière durable. La persistance avec laquelle elle s'est maintenue devient inintelligible.

Si, en effet, nous avons besoin de connaître les choses, c'est pour agir d'une manière appropriée à leur nature. Or la représentation que la religion nous donne de l'univers, surtout à l'origine, est trop grossièrement tronquée pour avoir pu susciter des pratiques temporellement utiles. Les choses ne sont rien moins que des êtres vivants et pensants, des consciences, des personnalités comme celles dont l'imagination religieuse a fait les agents des phénomènes cosmiques. Ce n'est donc pas en les concevant sous cette forme et en les traitant d'après cette conception que l'homme pouvait les faire servir à ses fins. Ce n'est pas en leur adressant des prières, en les célébrant par des fêtes ou des sacrifices, en s'imposant des jeûnes et des privations qu'il pouvait les empêcher de lui nuire ou les plier

1. V. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2e éd., p. 119.
2. Meillet, Le *Dieu Iranien Mithra*, Journal Asiatique, X, n° 1, juillet-août 1907, p. 143 et suiv.

à ses desseins. A tout le moins reconnaîtra-t-on que de tels procédés ne pouvaient réussir que très exceptionnellement et, pour ainsi dire, miraculeusement. Si donc la raison d'être de la religion était de nous donner du monde une représentation qui nous guidât dans notre commerce avec lui, elle n'était pas en état de s'acquitter de sa fonction et les peuples n'auraient pas tardé à s'en apercevoir : les échecs, infiniment plus fréquents que les succès, eussent averti les hommes qu'ils faisaient fausse route, et la religion, ébranlée à chaque instant par les démentis que lui infligeait l'expérience, n'eût pu durer. Si vraiment c'est le besoin de comprendre le monde pour pouvoir s'y adapter qui l'a appelée à l'existence, sa carrière eût été courte ; car ce besoin, qu'elle froissait plus qu'elle ne le satisfaisait, s'en serait bientôt retiré pour chercher ailleurs et par d'autres moyens la satisfaction qui lui était nécessaire.

Sans doute, une erreur peut parfois se perpétuer dans l'histoire ; mais, à moins d'une coalition exceptionnelle de circonstances, il faut pour cela qu'elle soit *pratiquement vraie*, c'est-à-dire que, sans nous donner des choses auxquelles elle se rapporte une notion théoriquement exacte, elle exprime assez bien la manière dont elles nous affectent soit en bien soit en mal. Dans ces conditions, en effet, les mouvements qu'elle détermine sont, au moins en gros, ceux qui conviennent et, par suite, on comprend qu'elle puisse résister à l'épreuve de l'expérience [1]. Mais une erreur, et surtout un système organisé d'erreurs qui n'entraînent et ne peuvent entraîner que des méprises pratiques, n'est pas viable. Or qu'y a-t-il de commun entre les rites par lesquels le fidèle essayait d'agir sur la nature, et les procédés dont les sciences nous ont appris à nous servir et qui, nous le savons maintenant, sont seuls efficaces ? Si c'est là ce que les hommes demandaient à la religion, on ne peut comprendre qu'elle ait survécu, à moins que d'habiles artifices ne les aient empêchés de reconnaître qu'elle ne leur donnait pas ce qu'ils en attendaient. Il faudrait donc, cette fois encore, en revenir aux explications simplistes du XVIIIe siècle [2].

1. C'est le cas, par exemple, des théories par lesquelles la vieille médecine justifiait des pratiques qui, par elles-mêmes, étaient réellement salutaires. Bien des maximes de la sagesse populaire sont également dans ce cas.

2. L'argument, il est vrai, n'atteint pas ceux qui voient dans la religion une technique (notamment une hygiène), dont les règles sont placées sous la sanction d'êtres imaginaires, mais qui, par elle-même, était bien fondée. Mais nous

Ainsi, c'est seulement en apparence que le naturisme échappe à l'objection que nous adressions naguère à l'animisme. Lui aussi fait de la religion un système d'images hallucinatoires, puisqu'il la réduit à n'être qu'une immense métaphore sans valeur objective. Il lui assigne bien, sans doute, un point de départ dans le réel, à savoir dans les sensations que provoquent en nous les phénomènes de la nature; mais aussitôt, par l'action prestigieuse du langage, cette sensation se transforme en conceptions extravagantes. La pensée religieuse n'entre en contact avec la réalité que pour la recouvrir aussitôt d'un voile épais qui en dissimule les formes véritables; ce voile, c'est le tissu bigarré de croyances fabuleuses qu'ourdit la mythologie. Le croyant vit donc, comme le délirant, dans un milieu peuplé d'êtres et de choses qui n'ont qu'une existence verbale. C'est, d'ailleurs, ce que reconnaît Max Müller lui-même, puisqu'il voit dans les mythes le produit d'une maladie de la pensée. Primitivement, il les avait attribués à une maladie du langage; mais c'est que, suivant lui, langage et pensée sont inséparables. Ce qui est vrai de l'un est donc vrai de l'autre. « Lorsque, dit-il, j'ai tenté de caractériser brièvement la mythologie dans sa nature intime, je l'ai appelée maladie du langage plutôt que maladie de la pensée. Mais, après tout ce que j'avais dit, dans mon livre sur *La Science de la pensée*, sur l'inséparabilité de la pensée et du langage et, par conséquent, de l'identité absolue d'une maladie du langage et d'une maladie de la pensée, il semble qu'aucune équivoque n'était plus possible... Se représenter le Dieu suprême comme coupable de tous les crimes, trompé par des hommes, brouillé

ne nous arrêterons pas à discuter une conception aussi insoutenable, et qui, en fait, n'a jamais été soutenue d'une manière systématique par des esprits un peu au courant de l'histoire des religions. Il est difficile de faire voir en quoi les pratiques terribles de l'initiation servaient à la santé qu'elles compromettent; en quoi les interdictions alimentaires, qui portent très généralement sur des animaux parfaitement sains, sont hygiéniques; comment les sacrifices, qui avaient lieu lors de la construction d'une maison, la rendaient plus solide; comment le fait d'agiter des branches pouvait amener la pluie; etc., etc. Sans doute, il y a des préceptes religieux qui se trouvent, en même temps, avoir une utilité technique; mais ils sont perdus dans la masse des autres, et même, très souvent, les services qu'ils rendaient n'étaient pas sans compensation. S'il y a une prophylaxie religieuse, il y a une saleté religieuse qui dérive des mêmes principes. La règle qui ordonne d'éloigner le mort du camp parce qu'il est le siège d'un esprit redouté est pratiquement utile. Mais la même croyance fait que les parents soignent avec les liquides issus du corps en putréfaction, parce qu'ils passent pour avoir des vertus exceptionnelles. — Sous le rapport technique, la magie a plus servi que la religion.

avec sa femme et battant ses enfants, c'est sûrement un symptôme de condition anormale ou maladie de la pensée, disons mieux, de folie bien caractérisée [1]. » — Et l'argument ne vaut pas seulement contre Max Müller et sa théorie, mais contre le principe même du naturisme, de quelque façon qu'on l'applique. Quoi qu'on fasse, si la religion a pour principal objet d'exprimer les forces de la nature, il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un système de fictions décevantes et dont la survie, par suite, est incompréhensible.

Max Müller, il est vrai, a cru échapper à l'objection, dont il sentait la gravité, en distinguant radicalement la mythologie de la religion et en mettant la première en dehors de la seconde. Il réclame le droit de réserver le nom de religion aux seules croyances qui sont conformes aux prescriptions de la saine morale et aux enseignements d'une théologie rationnelle. Les mythes, au contraire, seraient des développements parasitaires qui, sous l'influence magique du langage, seraient venus se greffer sur ces représentations fondamentales et les dénaturer. Ainsi la croyance à Zeus aurait été religieuse dans la mesure où les Grecs voyaient en Zeus le Dieu suprême, père de l'humanité, protecteur des lois, vengeur des crimes etc.; mais tout ce qui concerne la biographie de Zeus, ses mariages, ses aventures de toute sorte ne serait que mythologie [2].

Mais la distinction est arbitraire. Si de la religion on retire le mythe, il faut également en retirer le rite. Parmi toutes les religions connues, en effet, il n'en est pas une où les rites ne s'adressent à des personnalités définies qui ont un nom, un caractère, des attributions déterminées, une histoire. Ils varient suivant ce qu'est cette personnalité; par suite, ils sont étroitement solidaires du mythe qui l'a créée en créant l'histoire où elle se détermine. Partout, le culte qu'on voue à la divinité dépend de la physionomie qu'on lui attribue; or c'est le mythe qui fixe cette physionomie. Même il arrive très souvent que le rite n'est rien autre chose que le mythe mis en action; la communion chrétienne est inséparable du mythe pascal de qui elle tient tout son sens. Si donc toute

1. *Études de mythologie comparée*, p. 51-52.

2. V. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 147, et *Physical Rel.*, p. 276 et suiv. — Dans le même sens, Bréal, *Mélanges*, etc., p. 6 : « Pour apporter dans cette question de l'origine de la mythologie la clarté nécessaire, il faut distinguer avec soin les *dieux* qui sont un produit immédiat de l'intelligence humaine, des *fables* qui n'en sont qu'un produit indirect et involontaire ».

mythologie est le produit d'une sorte de délire verbal, la question que nous posions tout à l'heure reste entière : l'existence et surtout la persistance du culte deviennent inexplicables. On ne comprend pas comment les hommes ont pu continuer, pendant des siècles, à faire des gestes aussi vains. Et ce ne sont pas seulement les traits particuliers des figures divines qui sont ainsi déterminés par les mythes; l'idée même qu'il y a des dieux, des êtres spirituels, préposés aux divers départements de la nature, de quelque manière qu'ils soient représentés, est essentiellement mythique [1]. Or si l'on retranche des religions du passé tout ce qui tient à la notion des dieux conçus comme des agents cosmiques, que reste-t-il? L'idée de la divinité en soi, d'une puissance transcendante dont l'homme dépend et sur laquelle il s'appuie? Mais c'est là une conception philosophique et abstraite qui ne s'est jamais réalisée telle quelle dans aucune religion historique; elle est sans intérêt pour la science des religions [2]. Gardons-nous donc de distinguer entre les croyances religieuses, de retenir les unes parce qu'elles nous paraissent justes et saines, de rejeter les autres comme indignes d'être appelées religieuses, parce qu'elles nous froissent et nous déconcertent. Tous les mythes, mêmes ceux que nous trouvons le plus déraisonnables, ont été des objets de foi [3]. L'homme y a cru, non moins qu'à ses propres sensations; il a réglé d'après eux sa conduite. Il est donc impossible, en dépit des apparences, qu'ils soient sans fondement objectif.

1. De l'aveu de Max Müller : v. *Physical Rel.*, p. 132; cf. *Mythologie comparée*, p. 58. « Les dieux, dit-il, sont *nomina* et non *numina*, des noms sans être, et non des êtres sans nom ».

2. Max Müller, il est vrai, soutient que pour les Grecs, « Zeus était et est resté, malgré tous les obscurcissements mythologiques, le nom de la Divinité suprême ». (*Science du langage*, II, p. 173). Nous ne discuterons pas cette assertion, historiquement bien contestable; mais, en tout cas, cette conception de Zeus ne put jamais être qu'une lueur au milieu de toutes les autres croyances religieuses des Grecs.

D'ailleurs, dans un ouvrage postérieur, Max Müller va jusqu'à faire de la notion même du dieu en général le produit d'un processus tout verbal et, par conséquent, d'une élaboration mythologique (*Physical Rel.*, p. 138).

3. Sans doute, en dehors des mythes proprement dits, il y a toujours eu des fables qui n'étaient pas crues ou, du moins, qui n'étaient pas crues de la même manière et au même degré, et qui, pour cette raison, n'avaient pas de caractère religieux. La ligne de démarcation entre fables et mythes est, d'ailleurs, flottante et malaisée à déterminer. Mais ce n'est pas une raison pour faire de tous les mythes des fables, pas plus que nous ne songeons à faire de toutes les fables des mythes. Il y a tout au moins un caractère qui, dans nombre de cas, suffit à différencier le mythe religieux : c'est son rapport avec le culte.

Cependant, dira-t-on, de quelque manière qu'on explique les religions, il est certain qu'elles se sont méprises sur la nature véritable des choses; les sciences en ont fait la preuve. Par conséquent, les modes d'action qu'elles prescrivaient ou conseillaient à l'homme dans ses rapports avec le monde ne pouvaient être que bien rarement efficaces; ce n'est pas avec des lustrations qu'on guérit les maladies, ni avec des sacrifices ou des chants qu'on fait pousser la moisson. Il semble donc qu'aucun système ne puisse échapper à l'objection.

Il y a cependant une espèce d'explication qui n'y offrirait aucune prise. Supposons que la religion réponde à un tout autre besoin que celui que nous avons des choses sensibles; elle ne risquera pas d'être affaiblie par cela seul qu'elle ne satisfait pas ou satisfait mal ce besoin. Si la foi religieuse n'est pas née pour mettre l'homme en harmonie avec le monde matériel, les difficultés qu'il a pu rencontrer dans sa lutte avec le monde, même celles dont la religion est directement responsable, n'atteignent pas celle-ci à sa source, parce qu'elle s'alimente à une autre source. Si ce n'est pas pour des raisons de cette sorte qu'on est arrivé à croire, on continuera à croire alors même que ces raisons seraient contredites par les faits. On conçoit même que la foi soit assez forte, non seulement pour supporter ces contradictions, mais pour les nier alors même qu'elles sont réelles, pour empêcher le croyant d'en apercevoir la portée et les rendre ainsi inoffensives pour la religion. Quand le sentiment religieux est vif, il n'admet pas que la religion puissse être en faute et suggère facilement des explications qui l'innocentent. Si le rite ne produit pas les effets qu'on en attendait, on croira qu'il a été mal exécuté, que l'on a commis quelque erreur inaperçue, qu'une divinité contraire est intervenue. Mais pour cela, il faut que les idées religieuses n'aient pas pour origine un sentiment que blessent ces déceptions de l'expérience; car alors d'où pourrait leur venir leur force de résistance?

III

Mais de plus, alors même que l'homme aurait eu réellement des raisons de s'obstiner, en dépit de tous les échecs, à exprimer en symboles religieux les phénomènes cosmiques, encore fallait-il que

ceux-ci fussent de nature à suggérer cette interprétation. Or d'où leur viendrait cette vertu? Ici encore, nous nous trouvons en présence d'un de ces postulats qui ne passent pour évidents que parce qu'on n'en a pas fait la critique. On pose comme un axiome, dont la preuve est à peine nécessaire, qu'il y a dans le jeu naturel des forces physiques tout ce qu'il faut pour éveiller en nous l'idée du sacré; mais quand on examine d'un peu près les raisons, d'ailleurs sommaires, par lesquelles on croit justifier cette proposition, on constate qu'elle se réduit à un préjugé.

On parle de l'émerveillement que devaient ressentir les hommes à mesure qu'ils découvraient le monde. Mais d'abord ce qui caractérise la vie de la nature, c'est une régularité qui va jusqu'à la monotonie. Tous les matins, le soleil monte à l'horizon; tous les soirs il se couche; tous les mois, la lune accomplit le même cycle; le fleuve coule d'une manière ininterrompue dans son lit; les mêmes saisons ramènent périodiquement les mêmes impressions. *Eadem sunt omnia semper*. Sans doute, ici et là, quelque événement inattendu se produit : c'est le soleil qui s'éclipse, c'est la lune qui disparaît derrière les nuages, c'est le fleuve qui déborde, etc. Mais ces perturbations passagères ne peuvent jamais donner naissance qu'à des impressions également passagères, dont le souvenir s'efface au bout d'un temps, et qui, par conséquent, ne sauraient servir de base à ces systèmes stables et permanents d'idées et de pratiques, qui constituent les religions. Normalement, le cours de la nature est uniforme et l'uniformité ne saurait produire de fortes émotions. C'est donc transporter à l'origine de l'histoire des sentiments beaucoup plus récents que de se représenter le sauvage tout rempli d'admiration devant les merveilles de la nature. Il y est trop accoutumé pour en être fortement surpris. Il faut de la culture et de la réflexion pour secouer ce joug de l'accoutumance et découvrir tout ce qu'il y a de merveilleux dans cette régularité même. D'ailleurs, ainsi que nous en avons fait précédemment la remarque, il ne suffit pas que nous admirions un objet pour qu'il nous apparaisse comme sacré, comme marqué de ce caractère spécial qui fait que tout contact direct avec lui est considéré comme un sacrilège et une profanation. C'est méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans le sentiment religieux que de le confondre avec toute impression de surprise admirative.

Mais, dit-on, à défaut d'admiration, il y a une impression que l'homme ne peut pas ne pas éprouver en présence de la nature. Il ne peut pas entrer en contact avec elle sans se rendre compte qu'elle le déborde et le dépasse. Elle l'écrase de son immensité. Cette sensation d'un espace infini qui l'entoure, d'un temps infini qui a précédé et qui suivra l'instant présent, de forces infiniment supérieures à celles dont il dispose, ne peut manquer, semble-t-il, d'éveiller en lui l'idée qu'il existe, en dehors de lui, une puissance infinie dont il dépend. Or cette idée entre, comme élément essentiel, dans notre conception du divin.

Mais rappelons-nous ce qui est en question. Il s'agit de savoir comment l'homme a pu arriver à penser qu'il y avait, dans la réalité, deux catégories de choses radicalement hétérogènes et incomparables entre elles, les sacrées d'une part, les profanes de l'autre. Or comment le spectacle de la nature pourrait-il nous donner l'idée de cette dualité? La nature est toujours et partout semblable à elle-même. Peu impose qu'elle s'étende à l'infini; au delà de la limite extrême où peut parvenir mon regard, elle ne diffère pas de ce qu'elle est en deçà. L'espace que je conçois par delà l'horizon est encore de l'espace, identique à celui que je vois. Ce temps qui s'écoule sans terme est fait de moments identiques à ceux que j'ai vécus. L'étendue comme la durée sont essentiellement homogènes : si les portions que j'en atteins n'ont pas, par elles-mêmes, de caractère sacré, comment les autres en auraient-elles? Le fait que je ne les perçois pas directement ne suffit pas à les transformer [1]. Je ne sors pas de la nature parce que j'ajoute indéfiniment de la nature à elle-même. Un monde de choses profanes, fût-il illimité, ne peut être qu'un monde profane. On dit que les forces physiques avec lesquelles l'homme est en rapport excèdent les siennes? Mais les forces sacrées ne se distinguent pas simplement des profanes par leur plus grande intensité : elles sont

1. Il y a d'ailleurs, dans le langage de Max Müller, de véritables abus de mots. L'expérience sensible, dit-il, implique, au moins dans certains cas, « qu'au delà du connu il y a *quelque chose d'inconnu, quelque chose que je demande la liberté d'appeler l'infini* » (*Natural Rel.*, p. 196, Cf. p. 218, *the unknown or the infinite*). L'inconnu n'est pas nécessairement l'infini, pas plus que l'infini n'est nécessairement l'inconnu, car il peut se faire que l'inconnu soit, en tous ses points, semblable à lui-même, et, par suite, à ce que nous en connaissons. Il faudrait donc faire la preuve que ce que nous en percevons diffère de ce que nous n'en percevons pas.

autres : elles ont des qualités *sui generis* que n'ont pas les secondes. Au contraire, toutes celles qui jouent dans l'univers sont de même nature, celles qui sont en moi tout comme celles qui sont en dehors de moi. Elles peuvent différer en degré ; elles ont parfois une inégale puissance d'action ; mais dans les effets qu'elles produisent, dans les caractères qu'elles manifestent, il n'y a rien qui puisse induire à les ranger dans des genres aussi nettement séparés. Si vraiment la religion est née du besoin d'assigner des causes aux phénomènes physiques, les forces qui auraient été ainsi imaginées ne seraient pas plus sacrées que celles que conçoit le savant d'aujourd'hui pour rendre compte des mêmes faits ; c'est dire qu'il n'y aurait pas eu d'êtres sacrés, ni par conséquent de religion [1].

De plus, à supposer même que cette sensation « d'écrasement » soit réellement suggestive de l'idée religieuse, en tout cas, elle ne peut avoir eu cet effet sur le primitif ; car cette sensation, il ne l'a pas. Il n'a nullement conscience que les forces cosmiques sont à ce point supérieures aux siennes. Parce que la science n'est pas encore venue lui apprendre la modestie, il s'attribue sur les choses un empire qu'il n'a pas, mais dont l'illusion suffit pour l'empêcher de se sentir accablé par elles. Il croit pouvoir, à l'occasion, faire la loi aux éléments, déchaîner le vent en agitant des branches d'arbre, faire tomber la pluie en imitant le bruit qu'elle fait en tombant, arrêter le soleil par un geste [2], etc. La religion elle-même contribue à lui donner cette sécurité ; car elle est censée l'armer de pouvoirs étendus sur la nature. Les rites sont, en partie, des moyens destinés à lui permettre d'imposer ses volontés au monde. Bien loin donc qu'elle soit due au sentiment que l'homme aurait de sa petitesse en face de l'univers, la religion respire plutôt le sentiment contraire. L'observation ne s'applique pas seulement aux religions inférieures ; même les plus élevées ont, en définitive, pour résultat de rassurer

1. C'est ce que reconnaît involontairement Max Müller en certains endroits. Il confesse voir peu de différence entre la notion d'Agni, le dieu du feu, et la notion de l'éther par laquelle le physicien moderne explique la lumière et la chaleur. (*Physical Rel.* p. 126-127). Ailleurs, il ramène la notion de divinité à celle d'*agency* (p. 138) ou de causalité, qui n'a rien que de naturel et de profane. Le fait que la religion représente les causes ainsi imaginées sous la forme d'agents personnels ne suffit pas à expliquer qu'elles aient un caractère sacré. Un agent personnel peut être profane, témoin l'homme.

2. Par exemple, en plaçant une pierre sur un arbre à une certaine hauteur. V. un certain nombre de faits sur ce point dans Frazer, *Golden Bough* 2e éd., p. 115, 117, 119.

l'homme dans sa lutte avec les choses. Elles professent que la foi est, par elle-même, une force capable « de soulever les montagnes », c'est-à-dire de dominer les forces de la nature. Or rien ne vient de rien. Pour que les religions puissent inspirer ce sentiment de confiance, il faut qu'elles-mêmes en soient animées; il faut donc qu'elles en proviennent, loin qu'elles tirent leur origine du sentiment opposé. Si l'homme s'était senti si complètement écrasé par le monde, il n'aurait retiré de son commerce avec le monde qu'une impression d'écrasement; et c'est cette impression que traduiraient les religions. Si, au contraire, elles confèrent une certaine maîtrise sur la nature, c'est qu'elles ont leur source ailleurs que dans une sensation de faiblesse et d'impuissance.

D'ailleurs, si vraiment les choses de la nature étaient devenues des êtres sacrés en raison de leurs formes imposantes ou de la force qu'elles manifestent, on devrait constater que le soleil, la lune, le ciel, les montagnes, la mer, les vents, en un mot les grandes puissances cosmiques furent les premières à être promues à cette dignité; car il n'en est pas qui soient plus aptes à frapper les sens et l'imagination. Or, en fait, elles n'ont été divinisées que tardivement. Les premiers êtres auxquels s'adresse le culte — on en aura la preuve surabondante dans les chapitres qui vont suivre — sont d'humbles végétaux ou des animaux vis-à-vis desquels l'homme se trouve pour le moins sur le pied d'égalité : c'est le canard, le lièvre, le kangourou, l'émou, le canard, le lézard, la chenille, la grenouille, etc. Leur prestige ne leur vient donc pas de leurs qualités objectives, mais leur est surajouté du dehors sous l'influence d'une cause externe qui les fait apparaître autrement qu'ils ne sont et leur imprime le caractère sacré. C'est donc cette cause externe, dont nous ignorons encore la nature, mais dont nous pouvons présumer l'existence, qui est la force créatrice des religions.

Conclusion.

Si opposés, à ce qu'il semble, dans leurs conclusions, les deux systèmes que nous venons d'étudier concordent cependant sur un point essentiel; ils se posent le problème dans des termes identiques. Tous deux, en effet, entreprennent de construire la notion du divin avec les sensations qu'éveillent en nous certains phénomènes

naturels, soit physiques soit biologiques. Pour les animistes, c'est le rêve, pour les naturistes, ce sont certaines manifestations cosmiques qui auraient été le point de départ de l'évolution religieuse. Mais pour les uns comme pour les autres, c'est dans la nature soit de l'homme soit de l'univers qu'il faut aller chercher le germe de la grande opposition qui sépare le profane du sacré.

Mais une telle entreprise est impossible : elle suppose une véritable création *ex nihilo*. Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être séparée de l'expérience commune. L'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même dans ses songes, n'est pourtant qu'un homme. Les forces naturelles telles que les perçoivent nos sens ne sont que des forces naturelles, quelle que puisse être leur intensité. De là vient la commune critique que nous adressions à l'une et à l'autre doctrine. Pour expliquer comment ces prétendues *data* de la pensée religieuse ont pu prendre un caractère sacré que rien ne fonde objectivement, il fallait supposer que tout un monde de représentations hallucinatoires était venu s'y superposer et les dénaturer au point de les rendre méconnaissables et de substituer à la réalité une pure fantasmagorie. Ici, ce sont les illusions du rêve qui auraient opéré cette transfiguration ; là, c'est le brillant et vain cortège d'images évoquées par le moi. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il faut en venir à voir dans la religion le produit d'une interprétation délirante.

Une conclusion positive se dégage donc de cet examen critique. Puisque l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et de la nature physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qu'est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et apparaît comme bien fondé. En d'autres termes, par delà ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers.

ÉMILE DURKHEIM.

DE LA CONNEXION DES IDÉES

Quand la psychologie s'est assurée que la pensée est réductible à des images et par suite à des sensations, elle a fait un progrès immense, s'établissant sur une base physiologique. On s'est demandé ensuite comment les images s'associent. La conscience a fourni aussitôt la réponse : elles s'associent par contiguité, par ressemblance et par contraste. Cette réponse, une personne étrangère aux spéculations philosophiques l'eût pu donner en réfléchissant deux minutes à la façon dont nos idées paraissent se lier, lorsqu'elle laisse voguer sa pensée à l'aventure; et c'est pourtant de cette réponse que la philosophie s'est contentée depuis deux siècles. Elle s'est aperçue enfin qu'elle s'était engagée dans une impasse. En vain essaya-t-elle dans ses dernières années de réduire le nombre des cas d'association en ramenant les uns aux autres. Il est pourtant bien évident que ce ne sont pas les idées qui s'associent, mais leurs éléments qui entrent en connexion. La conscience porte sur l'idée et non sur l'élément. Ce n'est donc pas la conscience dans ce cas que nous devons d'abord interroger, nous n'évoquerons que plus tard son contrôle. C'est en se demandant comment des éléments parviennent à se grouper et à établir ainsi des différenciations qu'on établirait la question du progrès de la pensée sur les bases physiologiques; sans cela c'est la porte ouverte aux spéculations vides et sans fin.

Nous ne savons si une association a été conclue par contraste, ressemblance ou contiguité que lorsqu'elle a été conclue; cela est bien certain. Les termes que nous employons alors pour désigner les cas d'association ne sont que des étiquettes nous servant à ne pas les confondre; mais leur signification, indiquant le résultat d'un fait cérébral inconnu, ne peut pas forcément s'appliquer à une opération ignorée. En disant par exemple que les idées s'associent par ressemblance, l'associationniste prend, volontairement ou non,

le résultat conscient d'un phénomène pour sa cause intime dont il ne saisit pas la réalité physiologique.

Ce reproche consiste à dire que par manque d'analyse la théorie associationniste n'a pas su distinguer l'idée de ses éléments matériels; il n'est certes pas nouveau. Un second, non moins grave, est que cette théorie a conséquemment le tort de ne pas distinguer l'action de l'interne sur les éléments de l'action toute interne, réaction des éléments entre eux. Cela n'est pas aussi aisé à distinguer.

Il est évident que l'association est toujours interne; si je juge que deux images extérieures se ressemblent je parle de la ressemblance des deux images internes qui les reflètent, sans l'interne l'externe n'existant pas pour nous. Mais l'interne représente le passé, l'acquis, le progrès effectué, en un mot ce qui est en nous capable de modifier le résultat d'une association nouvelle. Sans doute l'association ne peut être conçue autrement qu'intérieure, mais dans le moment où elle se produit il faut, sous peine d'ignorer le travail physiologique, distinguer l'action des images extérieures, leur effet actuel des réactions que l'acquis va imposer à cet effet qui dès lors variera. En un mot, deux phénomènes extérieurs qui se produisent simultanément ou successivement, qui ne paraissent se ressembler et qui, donc, sont associés dans mon esprit par ressemblance, plus tard, grâce au progrès de l'acquis, pourront ne plus me paraître semblables, bien que présentés dans des conditions extérieures identiques, les conditions intérieures de leur représentation s'étant modifiées. On dira alors que l'extérieur n'a pas varié et que l'interne a varié. Mais il est bien certain que le principe de mécanisation suivant lequel le progrès intellectuel s'opère est invariable, qu'il ne peut pas ne pas être constamment conforme à lui-même, sans cela l'intelligence ne saurait progresser avec unité et suite, tandis que l'ordre de l'apparition des phénomènes extérieurs est par rapport à nous presque toujours dans un perpétuel état de changement. Cet ordre impose des associations momentanées et passives, celles de contiguité qui seront reformées ensuite par la nécessité de l'ordre imposé par le progrès intellectuel. Si l'on veut donner une explication de ce progrès avec la théorie dite de l'association des idées, on est obligé de tenir compte, dans les différents cas associants, de la distinction que nous venons d'indiquer de façon à bien voir que les uns jouent un rôle passif et les autres un rôle actif.

Dans la question qui nous occupe, quelle est exactement la part de l'externe? — Supposons un appareil enregistreur aussi complexe que l'ensemble de nos organes sensoriels et qui, durant plusieurs jours, enregistrerait tous les phénomènes de lumière, de son, d'odeur qui se produiraient devant ses bouches respectives. Cet appareil, comme le phonographe, étant capable de reproduire dans la même succession les phénomènes enregistrés, j'assiste à cette reproduction. Je remarque d'abord que la plus grande incohérence règne dans la succession des phénomènes qui me sont présentés, soit dans leur concomitance, soit dans leur succession; mais bientôt je ne tarderai pas à observer que, dans des périodes tout à fait inégales, les mêmes faits reviennent semblablement groupés ou avec très peu de différence. L'appareil possède des cylindres enregistreurs auxquels je peux donner une grandeur illimitée. Mais mon cerveau est aussi un appareil enregistreur et, comme matière, très réduit; il ne cesse cependant de répondre à toutes les excitations que je reçois; il lui faut économiser la place; les phénomènes enregistrés une fois le seront, suivant toute vraisemblance, par les mêmes particules de matière s'ils se retrouvent identiques. Les cylindres de l'appareil que j'imaginais sont à surface illimitée et l'enregistration se fera par succession dans le temps, sur des places toujours renouvelées, tandis que mon cerveau enregistera par superposition afin, semble-t-il, d'économiser la place.

Lorsque l'appareil a commencé à reproduire ce qu'il avait enregistré, je ne distinguais entre les faits aucune ressemblance; je ne me suis seulement aperçu plus tard que des groupes de faits étaient plus ou moins semblables entre eux. Cela coïncide bien avec ce que nous savons déjà sur les propriétés de la sensation. Prise en elle-même, non au point de vue physiologique mais intellectuel, la sensation n'a aucun rapport avec celles qui n'appartiennent pas à son espèce; elle est inanalogue aux autres; elle est comme une étrangère, un point absolu dans un monde où la vie n'existe que par le relatif et nous savons aussi que cette remarque n'est pas de théorie pure. Un cerveau qui serait attentif seulement à un mode unique de sensation, cesserait d'être actif pour son propre compte; la vie intellectuelle y devient momentanément impossible; c'est ce qui arrive dans l'hypnose provoquée par l'envahissement exclusif d'une impression lumineuse, sonore, etc. Les rapports ne s'établissent en effet non pas entre phénomènes spécifiques isolés, mais

entre des groupes de phénomènes concomitants qui auraient été imposés par l'extérieur. Les éléments internes correspondants et contigus formeront des groupes qui se graveront peu à peu par l'effet de la superposition, et par cet effet ils s'imprimeront d'une façon durable.

Après cela, doit-on se demander quel est le rôle de l'interne? La question est aux trois quarts résolue. Ce rôle consiste d'abord matériellement dans l'enregistration à type de superposition, terme qui convenait parfaitement à la comparaison établie tantôt mais qui maintenant a besoin d'être éclairé. — Dans les centres un élément impressionné par un phénomène extérieur répond à la même provocation par la même réponse; les choses se passent comme si une provocation identique, chaque fois qu'elle se produit, superpose son effet sur le même élément intérieur. Une fois que l'enregistrement a été imprimé assez pour garder l'empreinte, il devient inutile de dire que l'impression se superpose, mais simplement que l'élément interne est en état de fournir réponse exacte et entière au phénomène éducateur externe toutes les fois que celui-ci nous excite à nouveau; du reste l'élément interne était déjà dans cet état dès la première provocation, mais l'enregistrement n'eût peut-être pas été durable. Comment se fait-il que ce soit toujours cet élément et non pas un autre qui entre en jeu sous l'effet de la même excitation extérieure? Si d'autres pouvaient répondre ce serait l'anarchie dès la base. Schématiquement on peut s'imaginer que lorsqu'un élément reproduit la première fois une excitation, il s'effectue un travail matériel par lequel l'élément vierge se modifie; probablement la cellule vierge acquiert alors dans sa matière plastique des changements de forme qui lui assureront un mode spécifique de vibrations. Plus tard, à la seconde provocation par le même excitant, ce sera la même cellule qui répondra, car, pour toutes les autres, il y aurait un nouveau travail à accomplir; tandis que la mise en activité d'un élément déjà préparé sera une activité se produisant avec un effort de moins en moins grand. L'inévitable répercussion sensible de ce phénomène doit se traduire par un état sensible qui amplifié aurait les conditions nécessaires pour se répercuter à la conscience comme plaisir, d'autant plus vif qu'il sera plus intense et accompagné d'un sentiment d'effort tendant à s'annuler. Le lecteur apercevra en cela la genèse d'une théorie physiologique de la recon-

naissance. Ce qui se passe pour l'élément se passera pour des groupes d'éléments contigus imposés par l'ordre extérieur. L'acquisition et la conservation de l'image complexe s'explique comme celle schématique que nous venons de montrer et entraînera les mêmes conséquences de répercussion sensible. Loin de nous la pensée de croire que les images que nous recevons de l'extérieur soient conservées toute faites, comme des clichés, dans le cerveau; la nécessité de l'économie de matière ne nous permet pas cette conception; mais, on peut bien admettre que la représentation des images est due à certains mouvements intestins qui rapprochent les éléments nécessaires à la représentation quand celle-ci est provoquée; et l'acquisition de ces mouvements et leur facilité de se reproduire s'expliquent par ce que nous venons de dire tantôt.

A partir de ce moment, nous pénétrons dans le travail d'association proprement interne; nous quittons l'action de l'externe sur l'interne pour trouver celle que l'interne exerce lui-même. — Les groupes d'éléments contigus imposés par la concomitance des éléments composant les phénomènes extérieurs sont comme isolés les uns des autres, comme des grumeaux dans une masse liquide incapables de se confondre, comme une sensation auditive est incapable d'être confondue avec une sensation lumineuse. Cependant ils sont composés d'éléments communs; par là ils conservent des liens qui les rattachent. Suivant le nombre d'éléments communs, ils sont de spécificité composite plus ou moins voisine. Nous savons qu'un groupe acquis, telle idée, est toujours prêt à répondre à la provocation extérieure à laquelle il doit son existence. Chaque fois que je reverrai mon chien, je me le représenterai aussitôt, j'en aurai l'idée; mais si j'aperçois un autre chien ressemblant beaucoup au mien au point de m'y tromper, l'idée acquise répondant par erreur à la représentation présente, je croirai revoir mon chien. Comment cette erreur? Parce que le groupe externe présente de toutes petites différences avec le groupe acquis. Entre les groupes internes qui sont de spécificité composite très voisine pareille erreur peut se produire. C'est ainsi qu'un groupe interne pourra « appeler » un autre groupe interne pour fusionner avec lui. Le parallélisme rigoureux de ces deux sortes d'opérations erronées doit entraîner pour l'une comme pour l'autre les mêmes conséquences. — Quand je commets une erreur de perception extérieure,

ce qui fait que je m'en aperçois, c'est que les éléments, qui ne peuvent entrer dans le groupe interne dont je me sers pour me représenter le phénomène extérieur, engendreront un nouveau travail qui ne tardera pas à se répercuter comme sentiment d'effort. Ce qui est vrai pour les relations de l'interne à l'externe le sera aussi pour les relations entre les groupes internes. Nous avons dit que les réactions internes représentent la part active du progrès intellectuel ; et cela nous amène, en poursuivant le parallélisme, à reconnaître que ce progrès s'exerce par des états de surprise, comme lorsque croyant percevoir un fait connu j'emploie pour me représenter un groupe avec lequel il ne coïncide pas parfaitement ; et ensuite nous sommes conduits à affirmer qu'une théorie complète de l'association des idées ne peut négliger de noter les états sensibles qui accompagnent les associations. Les états sensitifs, bien que demeurant presque toujours inconscients, n'en ont pas moins un effet important ; il convient de s'appliquer à les reconnaître. Par là, la théorie devient physiologique, cesse de prêter aux fantaisies de la spéculation pure, de se tenir en l'air, pour se poser sur une base où la discussion utile devient possible.

Les observations précédentes vont nous permettre de montrer l'impuissance de la conception classique des lois de l'association.

Que devient après ce que nous venons de dire la valeur des cas d'association ? — Considérons d'abord celui de contiguité. On a su en distinguer deux sortes : la contiguité dans le temps et la contiguité dans l'espace. Cette distinction n'intéresse en rien le fait histologique d'enregistrement qui ne trouve pas de mécanisme apte à l'exprimer, l'enregistrement se faisant comme nous l'avons indiqué par superposition. Ce n'est donc pas par ce seul fait que nous acquérons les notions de temps et d'espace ; on peut même dire qu'il assure à la représentation des choses extérieures une nouvelle existence indépendante de leurs conditions d'existence mondiale. Ce qui est contigu dans l'espace, enregistré, devient contigu en concomitance, ce qui était contigu dans le temps devient contigu en succession immédiate. Le propre de la contiguité par concomitance est de supprimer l'élément spatial conformément aux nécessités de la représentation et à la nature de l'enregistrant ; de même, et pour les mêmes raisons, le propre de la contiguité par succession immédiate est de supprimer le temps. Il en résulte que sup-

primant la cause qui les faisait distinctes, la contiguité dans le temps, et celle dans l'espace, en devenant histologiques sont cérébralement sur le même pied. C'est par contiguité que je me représente les éléments de tel arbre en particulier, le bruit du tonnerre lié à l'éclair, le nom d'une rivière lié à la représentation d'un paysage en revoyant ce paysage, la longue suite de paroles qui accompagnent les premiers mots du récit de Théramène en me remémorant les premiers mots. La distinction de concomitance et de succession immédiate disparaît même à la représentation, ainsi j'ai l' « idée » du récit de Théramène par le sentiment confus des éléments qui composent cette idée. Au contraire si je veux voir les détails de l'idée de tel arbre en particulier, je le ferai par succession de représentations élémentaires tandis que les éléments en ont été enregistrés en concomitance. Comme on le voit par là la distinction du temps et de l'espace est toute extérieure à la réalité du fait histologique. On ne manquera pas d'objecter que si je me représente tel arbre en particulier, je suis obligé de le projeter dans l'espace sensible. Sans doute, mais grâce à une opération distincte, à un mécanisme précédemment exercé et conjointement avec la perception extérieure de l'image et qui me sert alors comme le mécanisme de la parole me sert pour énoncer le récit de Théramène. L'halluciné se représente aussi des portions d'événements placés dans le temps et dans l'espace; c'est que, pour lui, la matière pensante se trouve dans un état apte à reproduire toutes les opérations nécessaires à situer les événements représentés. La contiguité seule en tant qne phénomène histologique d'enregistrement ne situe pas. Elle n'est au fond pas autre chose que la propriété de la mémoire. Elle prépare le terrain à une autre sorte de travail par lequel s'exercera le progrès et qui sera un travail proprement actif, tandis que celui par lequel elle s'opère reste passif. Elle sert à constituer des groupes d'éléments qui par leur composition permettront d'établir des ressemblances et des différences entre les groupes. On va le comprendre aisément.

Les éléments *a*, *b*, *c*, *d* sont de spécificité différente, donc dans un état de neutralité vis-à-vis les uns des autres : ils sont comme inanalogues entre eux. Il n'en est pas de même pour les groupes *d a b*, *a d*, *b c d*, qui sont de spécificité composite différente et sont, de par leurs éléments communs, plus ou moins analogues les uns

aux autres. Le premier profit pratique fourni par la contiguité d'éléments imposés par l'ordre externe est de permettre l'exercice du travail interne qui est fondé sur les relations possibles entre groupes grâce à leur spécificité composite, puisque, par elle, l'esprit est apte à se parcourir en tout sens sans s'inquiéter de l'ordre extérieur. Le second profit est encore de permettre à l'esprit de se parcourir à condition de reconstituer les éléments de l'ordre extérieur, le temps et l'espace. Par ses deux possibilités de parcours, l'une due à la propriété de la matière nerveuse de conserver l'impression reçue, l'autre due à ce qu'on peut appeler le sentiment d'analogie, la pensée en quête d'éléments pour l'effectuation de son progrès est en état de faire constamment appel à ses richesses accumulées. Sur ce prétendu « sentiment de l'analogie » nous nous expliquerons plus loin en indiquant la réalité physiologique sur laquelle il repose.

Pour ne pas compliquer le problème déjà si complexe, nous avons laissé supposer que la contiguité était le résultat de l'externe sur l'interne. Le rapprochement des deux groupes internes conclut évidemment, lui aussi, une association qui est bien la constitution d'un nouveau groupe d'éléments qui deviennent par le fait contigus. Mais l'existence d'un groupe constitué à part et ainsi dissocié des autres est *discutable* ; convient-il ou non à l'ensemble ? L'imposition d'une contiguité par l'extérieur est aussi *discutable*. Je peux percevoir un phénomène comme distinct et je m'aperçois ensuite qu'il ne l'est pas, qu'il appartient à un groupe déjà acquis. Cette opération qui fait que j'accepte ou que je refuse la constitution d'un nouveau groupe est due à la réaction interne ; elle se fonde sur des états sensitifs distincts ; elle représente la partie active du mécanisme cérébral. En somme l'imposition du contigu, qu'il soit fourni par ce qui est étranger au cerveau, ou par ce qui a été déjà acquis par le cerveau, représente dans tous les cas une action passive de la matière pensante ; c'est l'acceptation de l'hypothèse provisoire. C'est au delà qu'il faut chercher la loi active du progrès.

Nous avons avancé que ce progrès s'opère par surprise et qu'il est conduit par le sentiment de l'état affectif que subit la masse pensante suivant la qualité des connexions. Le fait est trop important pour le laisser passer sans commentaire. — Nous disions que lorsque nous voyions un objet différant peu d'un objet bien connu

de nous de telle sorte que nous croyons revoir en lui l'objet connu, nous le voyons grâce aux éléments acquis et constitué en groupe distinct. Ce n'est donc pas par ressemblance que l'objet vu a' est représenté par les éléments contigus ayant servi à la représentation antérieure d'un objet a que nous jugeons après coup ressemblant, mais par surprise, par fausse reconnaissance, fausse identité. L'objet a, est, mentalement parlant, d'analogie adéquate au groupe d'éléments internes A qu'il a formé jadis et qui le représentent. Par défaut d'attention, perception trop rapide et incomplète, l'objet a' provoque le groupe interne A correspondant à l'objet a. Pour que l'intelligence s'aperçoive qu'elle s'est laissée surprendre, il faut que par suite de l'attention les éléments de a' non employés par le groupe A créent un état de tension, un effort local nouveau, se répercutant comme sentiment d'effort perceptible à la masse pensante. C'est alors que l'activité interne proprement dite sera provoquée.

Ainsi donc l'intelligence d'abord trompée accepte pour identique ce qui n'est que ressemblant et elle ne s'aperçoit que l'objet a' est seulement ressemblant à l'objet a qu'au moment où elle arrive à percevoir les différences entre les deux, c'est-à-dire dans le cas présent au moment où le groupe A est reformé par l'effet de la perception.

Saisit-on après cela la modification que la loi de ressemblance des associasionnistes doit subir pour répondre à la réalité des faits dont elle prétend rendre compte, quand on la considère comme facteur du progrès? Pour qu'elle participe au progrès effectif, il faut qu'il y ait, dans le moment où nous avons conscience de la ressemblance, subconscience des différences, de sorte qu'elle ne peut s'appliquer que conjointement avec la loi d'association par contraste.

D'autre part le progrès d'intelligence ne saurait être supposé sans un progrès matériel des voies cérébrales, reformation de matière, multiplication différenciée des groupes d'éléments accomplie par connexion et fusion des voies intercellulaires. Interprété par cette considération, le cas d'association par contraste devient un non-sens. Des éléments qui peuvent produire des effets de contraste sont précisément incapables de fusionner, et, par conséquent, de former des associations matérielles telles que le progrès les

nécessite. Ils peuvent produire un effet intellectuel et non former des liens. Et comme l'association par ressemblance n'est applicable que par l'intermédiaire de l'effet du contraste, ce cas, aussi succinctement exposé que le font les associationnistes, est sujet à la même critique.

En résumé, une explication du progrès intellectuel par les connexions possibles entre les éléments des idées doit tenir compte d'abord des répercussions affectives que ces connexions entraînent suivant que le fait histologique est nouveau, reconnu, ou incomplètement reconnu, car c'est en ce fait que se réduit en dernière analyse la réalité matérielle de l'idée. Ensuite, après avoir constaté que la contiguité des éléments ne représente que la condition matérielle et passive du progrès, que les lois de ressemblance et de contraste ne jouent que par association d'effets et non pas chacune pour son compte comme le résultat conscient de l'effet tendrait à le faire croire et de plus, ainsi qu'elles sont posées, qu'elles ne s'adaptent pas aux nécessités matérielles du progrès, il conviendrait de reconnaître que la loi du progrès intellectuel n'aboutit pas toujours à des connexions utiles rendant le progrès effectif, mais qu'elle ne fait le plus souvent que les amorcer, donnant ainsi tantôt l'illusion de rencontres d'éléments, tantôt, lorsqu'elle aboutit, opérant la fusion réelle des éléments. Dans son exercice la loi du progrès, quel que soit le résultat auquel elle aboutit dans telle ou telle circonstance, agira toujours conformément au même principe. On comprend aussi que la nécessité d'union fonctionnelle entre les impressions de ressemblance et de contraste nous oblige encore à reconnaître que ce principe est indifférent au résultat auquel il aboutit, c'est-à-dire qu'il pourra au hasard des rencontres des voies histologiques produire indifféremment des ressemblances ou des contrastes et le résultat obtenu, selon la façon dont on le considère en l'analysant, pourra être tenu comme issu de ressemblances ou de contrastes. C'est en effet ce qui se passe pour l'idée ; comme on le sait, elle ne peut être définie qu'en l'opposant à son véritable genre prochain ou à ses véritables différences.

Comme les éléments ou groupe d'éléments ne se déplacent pas, on est obligé d'admettre que les rencontres entre eux sont effectuées par les courants partis de ces éléments et ici se pose une question capitale : quels sont les modes possibles de rencontre

entre groupes d'éléments par l'intermédiaire des courants qui les représentent ?

A cette question la théorie de l'éréthisme idéatif fournit une réponse précise ; nous l'avons exposée ailleurs [1]. Qu'on nous permette de la résumer très brièvement en y ajoutant toutefois un court commentaire destiné à éclairer sa première forme et qui nous servira de conclusion.

Le sentiment remémoré que l'on a du bruit d'un son de cloche est, pour l'intelligence, analogue aux mouvements vibratoires extérieurs jadis subis. Cette façon de parler toute subjective n'implique aucune affirmation d'analogie entre substances, ce qui serait franchir le sensible ; elle signifie seulement qu'au point de vue immédiat de la conscience les choses se passent comme si le phénomène interne était strictement analogue au phénomène externe auquel il correspond, et cela est possible par l'intermédiaire de l'appareil résonnateur spécifique qui reproduit ou *imite* les vibrations extérieures. L'imitation ainsi comprise représente l'explication mécanique et objective du phénomène interne ; elle représente la réalité objective du fait ; c'est ainsi que M. Le Dantec le comprend. Pour nous le sentiment d'analogie adéquate représente la réalité subjective du même fait, son envers conscient, ce en quoi consiste l'intelligence subjectivement parlant.

L'expérience de tout instant nous apprend que nos idées n'existant que relativement les uns par rapport aux autres et c'est bien pour cela que nous ne pouvons le définir que par leur véritable genre prochain ou leurs véritables différences, c'est-à-dire par leurs analogies ou leurs contrastes stricts. Pour l'interne, comme pour les relations de l'interne avec l'extérieur, le terme analogie représente toujours l'envers concient du phénomine physiologique. — Nous savons d'autre part que dans l'interne les rapports d'analogie ne sont possibles que par l'intermédiaire des groupes d'éléments contigus et ainsi de spécificité composite, car l'élément considéré en lui-même est de par sa spécificité propre inanalogue à tous ceux de spécificité différente de la sienne comme le prouve l'état d'hypnose sensorielle. Les groupes composés communiquent entre eux par

1. Ideativer Erethismus, dans l'*Archiv f. d. gesammte Psychologie*, X Band, 1907, p. 105-133.

l'intermédiaire des courants qui déchargent leurs cellules et ces cellules, qui évidemment ne se déplacent pas, laissant passage à des courants, sont susceptibles de modifier leurs qualités, d'où, pour leur groupe, possibilité constante de différenciation. Nous nous demandions quels sont les modes possibles de rencontre entre courants intercellulaires? Il ne peut s'en présenter que trois.

(*a*) Un groupe de spécificité composite exalté par la durée, l'intensité ou la répétition de sa provocation tend de plus en plus à se décharger; il le fera dans les groupes qui sont de spécificité composite la plus voisine de la sienne puisqu'avec eux l'effort du transfert sera moins grand, c'est-à-dire dans les groupes analogues; ou bien il tendra à provoquer ceux de spécificité composite la plus lointaine, c'est-à-dire ceux en contraste avec lui et toujours en vertu du moins grand effort parce qu'il faudrait à ces dernières plus de force pour ne pas se représenter tandis qu'ils sont provoqués par leur résistance même que pour se représenter. — (*b*) Quand deux éléments de spécificité composite sont provoqués en représentation dans le même moment, l'un annihile l'effet de l'autre et un seul est perçu; ou bien leurs effets s'ajoutent et ils seront perçus en coïncidence, mais pour cela il faut qu'ils soient de spécificité composite analogue. — (*c*) Enfin un groupe de cellules de spécificité composite donnant passage à un courant peut-être modifié par lui, reformé dans ses qualités, mais le phénomène ne se produira que si les qualités idéatives du courant sont analogues à celles du groupe traversé, sans cela le passage n'aurait pas été possible, nécessitant un effort que le courant n'aurait pas eu à vaincre en employant d'autres voies.

Ces trois modes de combinaisons possibles des qualités histologiques idéatives engendrent des connexions réelles d'éléments ou donnent l'effet qui eût été obtenu par des contacts effectifs; ils marquent un travail cérébral s'accompagnant d'un sentiment d'activité parfois perceptible, c'est pourquoi nous les avons désignés sous les noms *d'éréthisme*, *d'exaltation*, *de coïncidence* et de *reformation*. — Comme les associations de contiguité sont en dehors du travail propre à la réaction interne, la condition matérielle passive du progrès de l'idéation, le mode de reformation est la condition matérielle active de ce progrès; lui seul marque l'enregistrement d'un fait nouveau opéré par connexion et fusion d'éléments; les

deux autres modes amorcent cette opération et se résolvent par lui.

« Les idées et les images ne s'appellent pas mutuellement comme l'aimant attire la limaille, dit M. Grasset. La loi de cette fonction psychique sont les raisons qu'ont les neurones de faire telle association plutôt que telle autre. » Je crois que la théorie de l'éréthisme idéatif a l'avantage de montrer ces raisons.

Des exemples empruntés à l'expérience journalière vont nous permettre de suivre sur nous-mêmes l'effet grossi des modes histologiques, l'éréthisme idéatif que nous retrouvons ainsi en constatant les façons diverses dont la représentation du monde extérieur agit sur l'activité mentale. Durant nos promenades, il nous est arrivé bien souvent de marcher de longues heures sans qu'aucun détail des choses vues agisse fortement sur notre intelligence qui use de formes remémorées et vit de son acquis. Cependant quelquefois cela sort de l'acquis, les phénomènes extérieurs se présentent de toute sorte, ils provoquent avec puissance l'activité mentale, l'émeuvent et amorcent, sans toujours le franchir, le passage vers une idée nouvelle. Or si l'on analyse les représentations qui ont ce pouvoir, on est conduit à les ranger en trois catégories, précisément celles que mécanisent les trois modes de l'éréthisme indiqués tantôt. Essayons de les découvrir.

Une image peut ne pas arrêter notre attention, mais si elle est répétée ou bien cela descendra dans l'inconscient, ou bien cela s'imposera à la conscience. Les jardiniers le savent bien, eux qui usent de la symétrie pour arriver à augmenter l'intensité de l'impulsion visuelle. L'aspect régulier d'une allée présentant une succession d'arbres ou d'arbustes uniformément taillés retient le regard. La vue d'une simple plate-bande piquetée d'épaves, tous de formes semblables et de semblables couleurs, à égale distance les uns des autres, produit une impulsion de plus en plus intense, celle qui donne la multiplicité dans l'unité. De même la vue d'un régiment, réunion d'hommes sons le même uniforme, arrêtés dans des attitudes identiques ou défilant dans des gestes semblables. On éprouve à ces représentations une sorte d'hyperesthésie des mêmes sensations répétées; on ressent le besoin de franchir l'image multipliée et qui dépasse la compréhension que l'on a normalement, pour passer à d'autres qui la justifieront, la rendront supérieure-

ment compréhensive. La répétition, le prolongement, l'étendue d'une perception, en un mot son *exaltation*, contient donc un effet d'exaltation mentale. Ainsi s'expliquerait « l'état d'âme » que l'on éprouve en présence d'un spectacle dont la qualité principale est d'être grand : une vaste plaine, une statue colossale, la mer.

Cependant c'est en vain que certaines impressions se prolongeraient en nous; elles se perdraient sans profit pour l'idéation, si d'autres analogues ne venaient coïncider avec elles.

Je regarde au-dessus d'une cible maritime un horizon crépusculaire barré de nuages sombres : c'est un soir d'hiver. Toutes les lignes verticales, mâtures, hautes cheminées, profils d'églises et de maisons s'accentuent, les couloirs des rues plongent sur du rouge; le froid paraît immobiliser l'eau dans les darses. L'impression que je ressens de ce spectacle est très intense et très complexe; je n'en éprouve pourtant qu'une faible possibilité d'idée. Mais, tout à coup, un long appel est poussé par une des sirènes de l'arsenal. Une nouvelle perception s'ajoute à celles que j'ai déjà; elles coïncident, concordent. Avant le signal donné par la sirène, ma faculté d'idéation était excitée vaguement; mais le cri déchirant a précisé la détresse du paysage. La coïncidence d'impressions analogues comme l'exaltation produit un effet d'excitation mentale.

Ces deux précédentes catégories d'effets idéatifs distinguées, inutile d'amasser les exemples, le lecteur le fera lui-même sans aucune peine. Nous en distinguerons une troisième qui nous apparaîtra aussitôt d'une utilité pratique plus immédiate; elle contient la genèse de toute découverte due à l'observation directe des faits. L'utilité pratique des deux précédents est de l'amorcer quand elle ne s'amorce pas immédiatement; cela seul marque la voie du progrès.

Je suis sur le bord d'un bassin; je regarde des poissons rouges qui glissent entre des lignes de lotus et cela m'amuse un moment, puis me lasse. Me voilà indifférent. Soudain à la surface de l'eau j'aperçois un tout petit brin de paille, il a la forme d'un arc et ne repose sur l'eau que par le ventre de l'arc de sorte que, donnant prise aux mouvements de l'air, il s'avance par saccades avec des zigzags. Cette représentation *reforme* l'idée de brin de paille pour l'objet, car pour l'ordinaire un brin de paille n'a pas cette forme et ne s'agite pas; ou si c'est par l'idée de vermisseau que je me suis

représenté cet objet, cette idée est également *reformée*, car cela ne m'apparaît plus dans des qualités habituelles, un vermisseau n'a point la rigidité de l'objet que j'aperçois en ce moment. J'en conclus que la *reformation* d'une idée exerce sur mon intelligence un effet d'activité mentale. De même j'aperçois une troupe de paysans sur une route à quelque distance; le vent, que je ne sens point de l'endroit où je suis, emporte tout bruit, de sorte que cette foule très animée passe devant mes yeux silencieuse. C'est encore un fait anormal par rapport à mon acquis. J'ai acquis par mon expérience l'idée qu'un bruit produit à une distance telle que celle dont je me trouve éloigné de la troupe de paysans m'est perceptible; dans le cas je ne le perçois plus; par la perception réformée que j'éprouve alors mon activité mentale s'éveille. Davy, ayant mis un fragment d'hydrate de potassium en contact avec les deux fils en platine d'une pile, voit l'un des fils se couvrir de globules s'enflammant au contact de l'air. L'hydrate de potassium étant jusqu'ici considéré comme un corps simple, c'est donc un fait anormal auquel il assiste, l'expérience *reforme* l'idée qu'elle avait eue jusqu'alors de ce corps.

Une *reformation* aboutissant à la distinction d'un groupe nouveau d'éléments, à la représentation d'une idée distincte répondant au nom reconnu est bien la condition matérielle, immédiate du progrès. Par là nous touchons au problème du raisonnement perceptif et du raisonnement proprement dit, devant, l'un comme l'autre, justifier l'introduction d'un groupe nouveau distinct d'éléments, c'est-à-dire d'une représentation et d'une idée nouvelle. Cela dépasse les limites de cet article dans lequel nous cherchons seulement à reconnaître les possibilités de connexion entre les éléments des idées, ayant constaté l'impuissance à cet égard de la théorie dite d'association.

Si les modes de l'éréthisme idéatif ne nous rendent pas compte du progrès intellectuel, ils nous expliquent sa condition matérielle et comment celui-ci s'amorce et se mécanise; ils nous démontrent aussi ce en quoi consistent les prétendues lois de ressemblance et de contraste des associationnistes en nous laissant saisir leur infinie gradation. Si un groupe *a f g d c s* est exalté, c'est-à-dire tend fortement à se décharger, il est tout naturel qu'il le fasse dans le groupe présentant la spécificité composite la plus rapprochée de la sienne, puisqu'une partie de l'effort nécessaire pour la représentation de ce

second groupe est fait pour les éléments qu'il a de commun avec le premier; il est donc en partie éveillé; sa représentation complète dépend d'une loi tout à fait générale et suivant laquelle une idée provoquée tend à se développer le plus complètement possible, ce que chacun a eu maintes fois l'occasion de contrôler. Si l'attention au lieu de porter sur l'ensemble des qualités d'un groupe porte sur une qualité en particulier, cette qualité employée dans un autre groupe pourra le provoquer à se représenter pour la même raison. Ainsi la qualité verte du feuillage d'un arbre pourra évoquer la représentation d'un tapis vert, etc., etc. Mais dans ce cas les deux représentations étant trop éloignées l'une de l'autre dans leurs autres qualités, n'auront aucune chance d'amorcer le mode d'éréthisme de reformation par lequel un progrès véritable de différenciation pourrait s'opérer. On comprend, sans insister davantage que l'éréthisme de coïncidence aboutit plus souvent à celui de reformation.

Un groupe exalté tend à provoquer ses analogies et, disions-nous encore, ses contrastes toujours suivant le moins grand effort. En vertu de la spécificité composite tous les groupes sont plus ou moins analogues entre eux. La possibilité du contraste absolu ruinerait seule cette affirmation, mais le contraste physiologique n'est que l'extrême différenciation, l'éloignement de termes sur l'échelle d'une même gradation. Avec le groupe *a f q d c s*, le groupe *a f q c b s* est analogue et le groupe *a v x r t s* est en contraste. Le second groupe sera éveillé pas le premier suivant le moins grand effort, tandis que, au contraire, le troisième groupe éprouve de la résistance à se représenter, car si les éléments communs *a s*, éveillés, le sollicitent à entrer en jeu, les autres éléments plus nombreux s'y opposent, irritation capable d'exciter le groupe entier et, par le fait de l'irritation, de provoquer sa représentation dont la cause première est due à l'activité du premier groupe. Si le groupe 2 eût été provoqué par le moins grand effort, il faut ajouter que le groupe 3 pourra être provoqué pour la même raison, à laquelle s'ajoute sa résistance, car excité par sa résistance, il ne peut pas ne pas se représenter, l'effort étant plus grand pour résister que pour se représenter, le groupe étant éveillé. Pour le groupe 3, l'effort est le moindre par rapport à un autre, mais celui qui est véritablement le moindre est celui employé par le groupe 2. Cette différence est contrôlable jusqu'à un certain point; ainsi on a pu observer (F. Paulhan) que

chez l'individu en état de sommeil hypnotique, disposant donc d'un minimum d'activité intellectuelle, les idées « s'associent » très rarement par contraste.

Pour la compréhension, le contraste joue le même rôle que l'analogue, puisque, répétons-le, on ne peut définir une idée que par son véritable genre prochain ou ses véritables différences. Ne pouvant être créateur de connexions nouvelles, il contrôle la légitimité de leur création. Si le groupe d'éléments contigus, imposé par la perception d'un phénomène extérieur, n'était pas en état de contraste avec l'acquis, son acquisition en tant que nouvelle différenciation serait inutile. Il en est de même pour la constitution d'un groupe nouveau créé par les réactions internes ; il doit subir l'épreuve fournie par l'effet du contraste; s'il peut exister c'est parce qu'il est opposable en quelque sorte à l'acquis.

Ainsi nous voyons que, dans le progrès intellectuel, chaque mode de connexion matérielle ou d'effet de répercussion intervient d'une façon différente, mais convergeant vers le même but : la constitution d'un groupe nouveau. Nous ne nous ferions qu'une idée très incomplète de leur activité si nous ne devions tenir compte en même temps de l'état affectif cérébral qui les accompagnent, bien que ces états soient presque toujours infiniment réduits. C'est ce que ne peuvent montrer les lois dites de l'association des idées.

Il est sans doute bien vrai que, suivant la conscience, les idées paraissent s'associer par contiguité, ressemblance et contraste, et qu'ainsi l'esprit se parcourt sans cesse en tous sens et devient apte à se féconder lui-même. Le rôle de ce jeu ainsi compris est tout à fait comparable à celui du vent dans la nature : il répand les germes et amène les pluies, mais du phénomène de la fécondation et de la germination, de la façon dont la plante s'élève, le vent ne rend aucun compte : il en est de même de la théorie associationniste à l'égard du progrès intellectuel.

EDME TASSY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

L'Année Philosophique (année 1907), publiée sous la direction de **F. Pillon**. 1 vol in-8°, Félix Alcan, éditeur.

Ce volume contient, outre la Bibliographie philosophique de l'année 1907, cinq mémoires importants que nous allons résumer.

1° *La théorie platonicienne de la participation, d'après le « Parménide » et le « Sophiste »*, par Victor Brochard. — Ce travail est le dernier de l'éminent professeur de la Sorbonne, dont la mort a laissé d'unanimes regrets. Le problème que l'auteur essaie d'élucider n'est autre que celui de l'attribution ou de l'affirmation, celui de l'existence de l'erreur et de la vérité; au temps même de Platon, ce problème préoccupait les esprits, puisque les disciples de Protagoras, aussi bien que les Éléates et les Cyniques soutenaient, pour diverses raisons, que l'erreur n'est pas possible. Comme le sens commun s'opposait à ces théories, Platon essaya de le réconcilier avec la raison, en traitant le problème de la participation. — Brochard admet l'authenticité du *Parménide*, qu'il situe dans la dernière période de la vie de Platon, avant le *Sophiste* qui le complète; il reconnaît avec Gomperz qu'il est un exercice dialectique. La première partie du dialogue est consacrée aux objections que l'on peut faire à la théorie de la participation; dans la seconde partie, Platon résoud les difficultés, en montrant les conséquences qui s'en suivent, si une idée existe ou si elle n'existe pas. Il est tout aussi absurde d'admettre qu'une idée participe à toutes les idées que d'admettre qu'elle n'y participe pas, car ou tout est vrai, ou rien n'est vrai : conséquences ridicules. Et, la participation étant impossible, la théorie des Idées s'écroulerait avec elle. Mais, Platon attribue au non-être une certaine participation à l'être; c'est une solution qui anticipe sur celle du *Sophiste*; il en est des Idées comme des lettres; les unes s'accordent entre elles, les autres ne s'accordent pas; leur liaison est soumise à certaines lois que seule la dialectique peut atteindre. Le *Parménide* n'est pas un tissu de sophismes; il expose les solutions que l'on donnait au problème, du temps de Platon; celui-ci se réservait d'exposer la solution et la vérité. — Dans le *Sophiste*, Platon démontrera cette proposition paradoxale que le non-être existe; aussi, pourra-t-on dire que l'erreur est possible et qu'il y a des sophistes. Dans ce dialogue.

la méthode n'est plus une déduction ; c'est la méthode de division, que Platon, applique à la définition même du Sophiste. Cette dialectique peut nous étonner aujourd'hui ; mais, à l'époque de Platon, on s'était attaché à la rigueur du principe d'identité ; il essaya d'en indiquer les restrictions, pour en proscrire les abus et les applications erronées. — Chemin faisant, Brochard donne l'interprétation d'un passage difficile du *Sophiste*, 248, E ; et il indique comment, d'après Platon, on peut affirmer du même être plusieurs choses ; si certains genres s'unissent entre eux, il ne s'en suit pas que tous les genres puissent s'unir. Ainsi, il établit qu'il y a cinq genres irréductibles : l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre ; dès le début, il pose cette irréductibilité. Mais il y a partout du non-être à côté de l'être ; le non-être, ce n'est pas le néant, mais l'autre ; il y a un lien synthétique qui unit les genres. — De là, on explique l'erreur ; et, comme il y a un art de fabriquer des simulacres, on peut définir le sophiste : un faiseur de simulacres. Ces solutions donnent la réponse à toutes les difficultés posées par Platon, au début du dialogue, et dans le *Parménide*.

2° *Les preuves de l'immortalité d'après le « Phédon »*, par G. Rodier. — Le *Phédon* contient quatre arguments en faveur de l'immortalité de l'âme ; M. Rodier pense, contrairement à l'opinion généralement adoptée, que la preuve capitale est, pour Platon, tirée de la simplicité de l'âme, en cela semblable aux Idées. — Le premier argument, tiré de la succession des contraires, ne prouverait pas que ce soit l'âme, plutôt que le corps, qui accomplisse ces passages. Le second argument, fondé sur la réminiscence, suppose explicitement la théorie des Idées ; mais il faut établir que l'âme qui a connu les choses intelligibles est de même nature qu'elles, c'est-à-dire simple et incorporelle. Tel est l'objet du troisième argument. Cet argument repose sur le principe : le semblable est connu par le semblable. La raison, qui atteint les choses éternelles, est elle-même éternelle. Les principes constitutifs de l'Idée sont les mêmes que ceux de l'âme ; on peut identifier l'âme immortelle à l'Idée. Les considérations de Ziller et de Rohde qui contrediraient cette affirmation ne paraissent pas péremptoires à M. Rodier. Pour lui, les trois preuves sont distinctes, mais les deux premières n'ont de valeur que par la troisième. Le quatrième argument a été comparé à l'argument ontologique, puisqu'il déduit l'éternité de l'âme de son essence même, mais il n'est probant que grâce au troisième, c'est-à-dire que s'il est démontré que l'âme n'est pas un attribut, mais une chose en soi, une Idée. Cette quatrième preuve n'est qu'un corollaire de la troisième.

3° *Coup d'œil sur les géométries non métriques*, par G. Lechalas. — Ce travail de philosophie mathématique a pour objet de mettre en lumière l'intérêt qu'il y a à étudier les géométries non métriques, en montrant qu'en géométrie bien des choses qu'on est porté à attribuer à une forme d'extériorité ont un caractère purement abstrait. M. Lechalas ramène à la pensée de Leibnitz qui consistait à substi-

tuer aux raisonnements sur des idées des opérations sur des symboles, la logique algorithmique ou ce qu'on appelle la logistique; il expose l'idée essentielle de toute science purement déductive, d'après M. Couturat, et d'après MM. Russell et Whitehead. — A côté de la géométrie considérée comme application de la logistique se place la géométrie numérique, telle que l'ont conçue Calinon et de Tilly. Si ce dernier parle d'intervalles égaux, cela signifie, non pas que ces intervalles sont superposables, mais qu'ils sont caractérisés par le même nombre; les mots seuls sont empruntés à la science de l'espace, mais les théorèmes de la géométrie ne sont point attachés à une réalité extérieure. On peut en faire l'application à une *forme d'extériorité*; c'est-à-dire, on fait l'attribution de coordonnées aux divers points d'un espace. On peut appliquer les géométries numériques dans un espace au moyen de procédés projectifs dont les axiômes sont les conditions nécessaires. Cremona a étudié ces opérations dans ses *Eléments de géométrie projective*.

4° *Les lois de la nature, selon Emile Boutroux*, par F. Pillon. — M. Pillon montre, dans cette longue et savante étude, comment M. Boutroux combat le déterminisme universel au nom même de la méthode expérimentale et positive qui semblait lui donner une base scientifique assurée.

Dans sa thèse de doctorat : *De la contingence des lois de la nature*, M. Boutroux avait montré que les formes de l'être ne se rattachent pas les unes aux autres par un lien de nécessité, mais que chacune est caractérisée par quelque chose de contingent. Dans son *Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, il envisage la hiérarchie des lois qui forment des types irréductibles, reposant sur un fait expérimental; aussi peut-on rapprocher les vues de M. Boutroux de celles de Comte et de Littré sur la série hiérarchique des choses et des lois : pour les uns et les autres, elle est une donnée de l'expérience. M. Boutroux rapporte à l'expérience l'origine des principes géométriques et du principe de causalité; son explication ressemble fort à celle de Stuart Mill, car il ne fait appel qu'à l'abstraction pour expliquer les figures géométriques. Pour lui, la loi de causalité n'offre pas non plus un caractère *a priori* de nécessité; cette loi dérive uniquement de l'expérience; elle est relative, comme elle l'était pour Comte, dans son *Système de politique positive*; elle a progressivement acquis le caractère de généralité. Il n'est pas non plus conforme à l'expérience d'admettre l'égalité, l'équivalence absolue entre la cause et l'effet; vraie au point de vue de la quantité, cette affirmation ne l'est plus au point de vue de la *qualité*. C'est encore ce qu'avait vu Stuart Mill qui pensait que l'idée de la proportionnalité ne pouvait pas dépasser le mécanisme.

M. Boutroux est ainsi conduit d'une théorie empirique de la connaissance à une doctrine de la contingence et de la liberté; l'*empirisme radical* de M. William James se rapproche de cette conception.

Mais, si M. Boutroux est parti des arguments de l'école empirique pour fonder la doctrine de la contingence, il aboutit à des conséquences autrement positives que celles où aboutissait l'école de Stuart Mill; et s'il repousse l'apriorisme et le noumène kantiens, ses conclusions se rapprochent des affirmations de l'idéalisme néo-criticiste. En s'inspirant des doctrines de Ravaisson, et en ramenant toutes les manifestations de l'être à des degrés plus ou moins enveloppés de liberté, M. Boutroux se trouve aux antipodes du positivisme, des affirmations et des conclusions de Taine, par exemple, qui s'est fait illusion, on le sait, sur la puissance de l'abstraction et sur la fécondité de l'apriorisme analytique, mais qui ne s'en est pas tenu aux hypothèses et aux inductions que permet le pur empirisme, comme l'aurait fait Stuart Mill. Si le pur empirisme ne démontre ni la nécessité, ni la liberté, c'est qu'il a le défaut de ne considérer qu'un des éléments qui constituent l'expérience, et de ne pas tenir compte des idées générales et des idées de rapports, des notions ou catégories, pour ne donner son attention qu'aux phénomènes de sensations. D'autre part, le criticisme kantien aboutit à la négation d'une doctrine de la contingence et de la liberté; mais, il ne suffit pas d'envisager les catégories d'espace, de temps et de causalité, qui ne constituent pas toute la raison: l'examen des catégories de nombre et de personnalité ne nous conduirait-il pas à la doctrine de la contingence et de la liberté? Kant, embarrassé du préjugé infinitiste, ne voyait pas la force des thèses des antinomies, pour ne voir que les arguments fortifiant les antithèses. Les premières sont conformes à l'idéalisme de l'esthétique transcendantale; les secondes viennent, au contraire, d'un esprit réaliste, spinoziste. Mais le néo-criticisme est un dogmatisme idéaliste, finitiste, et contingentiste : le monde est limité, parce qu'il est réel, et le nombre des êtres qui le composent n'a rien de nécessaire; la succession des phénomènes est limitée dans le passé, parce qu'elle est réelle, et son commencement n'est pas nécessaire. De même, à ces contingences s'ajoutent celles relatives au degré de conscience de chaque être, aux rapports qui existent entre les êtres, etc. Et toutes ces contingences ne s'expliquent que par la liberté du Créateur, et de toutes les créatures. Ce sont là les conclusions auxquelles arrive M. Pillon, conclusions théistes et libertistes qui ressemblent fort à celles de M. Boutroux; mais il y arrive par une méthode toute différente de la sienne.

En passant de sa thèse de doctorat à son livre sur *l'Idée de loi naturelle*, on constate un progrès dans la pensée de M. Boutroux; il n'admet plus que les principes mathématiques et mécaniques dérivant de l'expérience et de l'induction; mais il ne reconnaît pas, pour cela, qu'ils proviennent de jugements synthétiques *a priori*. Selon lui, le concept de loi est le produit de l'effort que nous faisons pour adapter les choses à notre esprit. Mais cette position paraît à M. Pillon difficile à garder. Il juge décisives les objections que fait

M. Boutroux à la connaissance *a posteriori* des principes; mais il lui paraît que, malgré lui, il se rapproche fort de la doctrine qui admet l'*a priori*. M. Boutroux refusant de considérer les axiomes géométriques comme des jugements synthétiques *a priori*, n'est pas loin des conceptions de certains savants contemporains, de M. Poincaré, par exemple, qui les considère comme des *conventions*, et cela, parce qu'il y a une géométrie non-euclidienne. Au lieu de penser que l'existence de ces géométries ne permet pas de voir dans les axiômes des jugements synthétiques *a priori*, M. Pillon croit que, par cela seul que ces axiomes ne se réduisent pas au principe d'identité et qu'il y a des géométries non-euclidiennes, il y a, à part du principe d'identité, des jugements synthétiques *a priori* : vérité méconnue par Leibnitz et mise en lumière par Kant. Ces principes sont nécessaires, en ce sens que la constitution de notre sensibilité nous les impose, — et contingents, en ce sens que cette constitution n'est pas nécessaire. Enfin, en admettant l'idéalité des lois mécaniques, il n'est pas nécessaire d'aboutir à l'idéalisme subjectif de Berkeley ou de Fichte; et l'on ne voit pas comment, repoussant le dualisme cartésien, M. Boutroux ne se prononce pas pour la conception idéaliste des monades.

5° *L' « Essai sur les Eléments principaux de la Représentation », et la philosophie de O. Hamelin*, par L. Dauriac. — Ce mémoire est consacré à l'analyse et à l'appréciation de la thèse remarquable du regretté Hamelin sur les rapports des catégories. Hamelin était un collaborateur régulier de l'*Année Philosophique*; sa mort prématurée, survenue dans les circonstances tragiques que l'on connaît, a interrompu le savant enseignement qu'il donnait à la Sorbonne, et a privé la philosophie des travaux qu'il aurait publiés plus tard. — Quel est l'objet de l'*Essai*? Renouvier a posé empiriquement les catégories, sans poser la loi de leur juxtaposition; il a pressenti les affinités de certaines d'entre elles; pourquoi n'étendrait-on pas au système tout entier la méthode synthétique que Renouvier a appliquée à chacune des catégories prises à part? et pourquoi n'orienterait-on pas le criticisme vers une sorte d'hégélianisme, où le concept contradictoire sera remplacé par un « contraire; pourquoi ne pas supposer que chaque catégorie a la tendance à se dépasser, et ne pas considérer comment la compréhension se substitue à l'extension? On assistera ainsi à une construction de l'être, dans le plan de la Relation. Nous ne pouvons pas suivre point par point la précise analyse de M. Dauriac, qui explique d'une façon lumineuse le livre d'Hamelin. Nous indiquerons seulement quelques idées essentielles. Hamelin ne pense pas qu'il soit utile de supposer, avec M. Bergson, un temps qui serait durée pure et qualité pure; il en est de même de l'Espace, que Hamelin, rompant avec tous les usages, met *après* le Temps. — Remarquons que certains éléments de la Représentation figurent deux fois sur la liste ; d'abord synthèses, ils deviennent thèses dans un stade

nouveau de la Représentation; les éléments de la Représentation se présentent aussi comme étant les uns *pour* les autres, chacune jouant vis-à-vis des antérieurs le rôle de forme, et vis-à-vis des ultérieurs le rôle de matière. — Hamelin étudie de très près l'idée de Relation causale, que l'idée d'enchaînement nécessaire ne suffit pas à définir; dans une remarquable discussion, il montre que le cas privilégié de la Relation causale se rencontre dans le phénomène pauvre et abstrait de la détermination mécanique; et il essaie de construire la causalité sans faire appel à la volonté humaine. — Dans des pages que M. Dauriac considère comme les plus dramatiques du livre, Hamelin, soucieux des intérêts de la science, inséparables des intérêts de la raison, se propose d'établir la réalité de la finalité. Sa doctrine est parallèle à celle qu'exposait M. Lachelier dans *le Fondement de l'Induction*; il établit que les conditions déterminantes d'un phénomène ne dépendent pas exclusivement de son passé, que la finalité se présente comme une « détermination par l'avenir », et que le futur est en quelque manière dans le présent, et lié à l'organisation de ce présent. — Le sommet de la construction est la Personnalité ou la conscience, douée d'un caractère manifestant son indépendance et sa suffisance, et qui n'est autre que la liberté. Renouvelant la position du problème de la liberté, Hamelin justifie la définition que William James a donné de la conscience, dont il dit qu'elle est une « agence de sélection », et fait voir qu'il n'est point de liberté sans possibles ambigus, ni de possibles ambigus sans une conscience. Enfin la philosophie aboutit à l'essentiel de la doctrine de la monade, et au théisme.

La Bibliographie philosophique contient les comptes rendus de quatre-vingt-quinze ouvrages parus en France, au cours de l'année 1907. Elle est due à M. Pillon et à M. Dauriac.

Le volume se termine par les notices nécrologiques consacrées à V. Brochard et à O. Hamelin.

JULES DELVAILLE.

In honour of William James. — ESSAYS PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL. London, Longmans, Green and Co., 1908, 1 vol. in-8, 610 p.

L'illustre professeur de Harvard avait été prié, en 1907, de venir faire des conférences à Columbia où il ne compte que des amis et des disciples. En souvenir, ceux-ci lui ont dédié ces dix-neuf essais dont il serait bien malaisé de donner ici une analyse détaillée.

Ces essais sont tous originaux, sauf celui d'un moraliste réputé, M. Félix Adler, qui a simplement fait réimprimer dans ce recueil une *Critique de la morale de Kant*, déjà publiée dans le *Mind*. On sait assez que M. Adler est occupé : sa morale s'est élevée à la dignité d'un culte légalement reconnu, et il a vraiment charge d'âmes. Parmi

les essais philosophiques, il y en a qui se rapportent à l'histoire, comme celui de M. Wendell T. Bush, ou celui de M. Arthur O. Lovejoy. Dans le premier qui a pour titre : *Un facteur dans la genèse de l'idéalisme*, l'influence des préoccupations théologiques au XVIIe siècle n'est-elle pas un peu exagérée? Dans le second, *Kant et les platoniciens anglais*, ce que l'on pourrait appeler le Criticisme avant les Critiques est bien étudié. Mais on y voit que les États-Unis sont moins riches en livres rares qu'on ne l'aurait cru : M. Lovejoy n'a pas pu trouver à New-York un curieux ouvrage de Burthogge, signalé chez nous par M. G. Lyon, et il a été réduit à retraduire en anglais, ou plutôt en américain, les citations que notre distingué compatriote en avait données en français; le résultat ne laisse pas que d'être singulier. Il y a aussi un essai de logique : *Le problème de la méthode en mathématiques et en philosophie*, par M. Chapman Brown, qui insiste sur la distinction des savants et des philosophes suivant qu'ils sont « contemplatifs » ou « pratiques », et qui rapporte particulièrement à cette distinction la diversité des doctrines. Mais diversité n'implique pas nécessairement erreur. Les méthodes et les résultats diffèrent suivant les points de vue, et si les philosophes semblent aujourd'hui s'écarter de la méthode où leurs devanciers voyaient la méthode universelle par excellence, c'est que la méthode mathématique, mieux étudiée de nos jours, est elle-même moins simple qu'on ne l'avait d'abord pensé. Il y a, en réalité, deux sortes de mathématiques et, parallèlement, deux sortes de tendances qui alternent, et aussi deux sortes de philosophies (p. 456 sq). La morale est essentiellement pratique. M. Herbert Gardiner Lord est d'avis qu'on y fait *abus de l'abstraction*. Au lieu de rechercher par une simple analyse, comme on est, dit-il, trop porté quelquefois à le faire, quel est l'élément premier de la moralité, il voudrait qu'on observât davantage ce qui se passe autour de nous. Il engage le moraliste à sortir de son cabinet. Il l'envoie à *Wall Street*, le quartier de la Bourse, ou sur le terrain des sports pour lui donner l'occasion d'étudier, suivant la formule de Spencer, « l'ajustement de relations internes à des relations externes » (p. 379 sq.). La tâche ainsi proposée sera difficile. Mais « nous ne devons pas sacrifier la vérité dans l'intérêt de la clarté ».

La distinction des essais philosophiques et des essais psychologiques, telle qu'elle nous est ici présentée, semble, à la vérité, un peu arbitraire. Sans doute l'article de M. F. Lyman Wells, sur les *variations du jugement individuel* avec ses inductions un peu téméraires, et celui de M. Naomi Norsworthy, sur la *validité des jugements touchant le caractère*, si importants dans le choix à faire de tel ou tel agent à tous les degrés de la hiérarchie sociale, impliquent l'emploi de la méthode psychologique expérimentale et de la statistique; mais ils diffèrent peu, au fond, d'un autre essai, classé parmi les essais philosophiques, celui de M. G. Tawney : *De la persévérance dans les*

résolutions : esquisse d'une classification des valeurs. Et d'autre part, les essais psychologiques de M. Kate Gordon : *Le pragmatisme dans l'esthétique*, de M. R. S. Woodworth : *La conscience des relations*, de M. James McKeen Cattell : *Réactions et perceptions*, et enfin, de M. Edward L. Thorndike : *Un substitut pragmatique du libre arbitre*, ne sont-ils pas essentiellement philosophiques?

Aussi, sans tenir compte de cette classification un peu artificielle, voyons enfin quel est, si l'on peut ainsi dire, l'esprit de la doctrine qui nous est présentée sous ses différents aspects dans cette collection d'études presque aussi distinguées les unes que les autres. On peut déjà le deviner puisque nous avons affaire à des disciples et à des amis de M. William James. Les titres choisis, nous l'avons déjà entrevu, confirment ce pressentiment; ceux qu'il nous reste à indiquer sont encore plus significatifs. M. John Dewey se demande si *la réalité possède un caractère pratique*. M. G. Stuart Fullerton propose *un nouveau réalisme*. Pour M. Wm. Pepperrell Montague, *la conscience est une forme d'énergie*. M. Dickinson S. Miller cherche à définir *le réalisme tout naïf* du simple bon sens, et MM. Frederick J. E. Woodbridge et C. A. Strong, en traitant, le premier de *la perception et l'épistémologie*, le second du *Substitutionalisme*, montrent les mêmes préoccupations que les auteurs précédents. En dernier lieu, M. Walter Boughton Pitkin, sous ce titre : *Peintures du monde*, reprend avec humour, dans une sorte de discussion imaginée entre des sorciers et des savants, le problème de la perception, de sa valeur objective. Il y a, en effet, pour ces penseurs, deux questions dominantes, celle du pragmatisme et celle de l'idéalisme, mais en ce sens que des doctrines désignées par ces deux mots il faudrait, une fois pour toutes, faire triompher la première et réfuter la seconde. C'est au fond la même entreprise, et il semble bien que l'influence du milieu l'impose à des maîtres qui habitent une ville comme New York. Ils ont, au plus haut degré, le sens de la réalité, de la vie, de l'évolution et de l'action. Leur philosophie doit être une philosophie pratique et ils doivent être, par leur éducation et presque de nature, hostiles à tout ce qui pourrait sembler chimérique. L'idéalisme, à tort ou à raison, fait aisément l'effet d'une rêverie et comme d'un défi au sens commun. De là, leurs efforts pour s'en affranchir. S'ils comprennent fort bien, comme M. Fullerton (p. 23 sq.), pourquoi l'on devient idéaliste, ils s'empressent de montrer ce qu'ils appellent la faiblesse de cette doctrine et, tout en rejetant la croyance commune à la réalité des corps, qu'ils trouvent encore plus faible et plus difficile à défendre par de bonnes raisons, ils proposent, comme le même M. Fullerton ou M. Miller, un réalisme où la distinction du *dedans* et du *dehors* garde pour eux toute l'obscurité d'un problème insoluble. Le nom de Berkeley est celui qui revient le plus souvent dans ces études. M. Miller essaie de le réfuter, comme si l'on pouvait réfuter Berkeley! On songe à la fable de notre bon La Fontaine : *Le serpent et la lime*.

D'une manière générale, ces philosophes s'embarrassent dans la définition des mots *idées*, *sensations* et *sentiments*, et ils sont à cent lieues de soupçonner que le fait de forger, en vertu d'une loi, avec nos sensations, d'une part, et, de l'autre, avec nos sentiments, des corps et un moi qui nous apparaissent comme des substances, comme des réalités existant en soi et par soi, est le fait fondamental de notre expérience, qu'il est, si l'on peut ainsi parler, le péché originel, dont seule la philosophie peut et doit nous racheter. M. Woodbridge lui-même, dont le nom est déjà si connu, et l'influence, dit-on, si étendue, montre assez, dans son très intéressant essai, qu'il est encore bien éloigné de saisir la vraie nature de la perception et de savoir en quoi devrait consister une exacte épistémologie.

On ne saurait s'étonner de rencontrer ici des professions de pragmatisme. C'est chez nous que s'est d'abord produite cette manière de comprendre la tâche de la philosophie, et là, comme il est arrivé souvent, la pensée américaine est tributaire de la vieille Europe; mais, nulle part, le terrain n'était mieux préparé pour le développement de cette doctrine ou de cette tendance. Et, en vérité, on peut bien hésiter sur le mot qui convient le mieux : nous trouvons dans ce livre même diverses tentatives pour donner du pragmatisme une définition précise, et ces tentatives ne paraissent pas trop contenter ceux qui les font. Ainsi M. Dewey, qui est, sans contredit, l'un des maîtres les plus autorisés de la pensée aux États-Unis, propose (p. 58), en se défendant de vouloir l'imposer, cette explication : « Le pragmatisme est, pour moi, la doctrine d'après laquelle la réalité possède un caractère pratique, et c'est en fonction de l'intelligence que ce caractère s'exprime de la manière la plus efficace ». L'auteur n'a d'autre objet, en effet, que de résoudre la question spéciale qui sert de titre à son brillant essai : *La réalité a-t-elle un caractère pratique?* Plus loin (p. 461), M. Kate Gordon emprunte la définition donnée par le *Dictionary of Philosophy and Psychology* : « C'est la doctrine d'après laquelle toute *la valeur* d'un concept consiste dans ses conséquences pratiques, soit qu'il s'agisse d'une forme de conduite à recommander, ou d'une expérience à attendre si le concept est vrai... La meilleure manière d'établir les différents sens de différents concepts c'est d'en comparer les conséquences respectives. » Le pragmatisme s'attache, dans ses expériences, à ce qui arrive, à ce qui résulte d'un concept ou d'une chose, et la *signification*, ainsi entendue, d'un concept, ou d'une chose, est pour M. Gordon une catégorie plus importante que la catégorie même *d'existence*. Ce qui revient à dire qu'une chose, s'il s'agit d'une chose, n'existe vraiment que par ses relations avec d'autres choses et par ce à quoi, surtout, elle peut servir. Mais en elle-même ne change-t-elle pas constamment au gré de ces relations, et suivant l'usage auquel on peut la faire servir? C'est principalement cette évolution que le philosophe doit s'appliquer à saisir, et, suivant la formule de M. Dewey, ce sera *sub specie generationis*, et non *sub*

specie æternitatis que nous aurons, si nous sommes de notre temps, à envisager le monde et à résoudre les problèmes qu'il soulève. Le chat antropomorphique de M. J. M. Cattell (p. 574) en est une illustration assez plaisante.

A la vérité, M. K. Gordon qui voit dans le pragmatisme une *attitude* (p. 463), ne prétend pas que cette attitude doive s'imposer à tous les philosophes, et, de son côté, un autre collaborateur (p. 584) parle d'un pragmatisme raisonnable — *sound pragmatism*, — ce qui ferait supposer qu'il n'en approuve par les excès. Peut-être est-il superflu, après cela, de faire la critique de ceux qui en voudraient faire une doctrine définitive. Certes, il est très vrai, comme l'a montré M. Dewey, que la réalité, en elle-même, est *pratique*, c'est-à-dire qu'elle est toute faite d'actions et de réactions continuelles et semble se moquer des cadres rigides où notre science tente de l'emprisonner. Mais quel est le plus résolu des intellectualistes qui en doute? Et, pour prendre un exemple, quand il parle de l'orbite d'une planète, quel est l'astronome qui confond la route suivie en réalité par cette planète avec la courbe géométrique désignée rigoureusement par le nom d'ellipse, qui ignore, sans toutefois s'en inquiéter autrement, les perpétuels écarts imposés à droite ou à gauche par les attractions subies à chaque instant? Les dernières conséquences du pragmatisme seraient de forcer la philosophie et les sciences à s'évanouir devant la réalité et la vie avec lesquelles elles ne pourraient jamais rivaliser, ou bien de ne nous en donner que des aperçus tout semblables à ce que nous voyons dans un kaléidoscope.

Il n'en est pas moins intéressant de parcourir cette sorte de salon où sont ressemblées ces esquisses de pensée américaines. Mais ce qu'il présente peut-être de plus remarquable est encore le beau portrait qui en décore l'entrée, le portrait de M. Willam James.

A. PENJON.

E. Morselli. — INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA MODERNA. R. Giusti, ed. Livorno, 1909.

Convaincu par avance de la vérité durable des grands systèmes classiques, et persuadé que l'originalité philosophique consiste le plus souvent « à mettre le vieux vin dans des outres neuves », M. E. Morselli s'attache à débrouiller les multiples voies de la Pensée contemporaine, et nous donne du même coup l'état récent de la question pour les divers problèmes autour desquels elle gravite (problèmes de la connaissance, de l'être, du devenir, de l'âme et de la morale). Le prodigieux essor actuel des sciences n'a point fait tort à la philosophie; même la métaphysique en a reçu une impulsion. Ce sont les savants qui prennent de nos jours l'initiative d'une réflexion sur le sujet connaissant. On reconnaît mieux aussi de notre temps que les grands

systèmes philosophiques nous donnent seuls la clef du développement scientifique des âges passés : et les conceptions nouvelles, par cela même qu'elles en dérivent, démontrent la vitalité inépuisable de ces chefs-d'œuvre de la pensée. Tout le mouvement philosophique actuel, contingentisme, empirio-criticisme, pragmatisme, découle de Kant que l'on peut lui-même glorifier encore, selon le mot de Gomperz, du titre de Platonicien. L'exposé de ce développement dans le présent livre déroule sous ses divers aspects, avec citations à l'appui, l'antithèse séculaire du rationalisme et de l'empirisme, de l'idéalisme et du naturalisme ; mais entre ces deux termes extrêmes, que de doctrines intermédiaires surgies à l'heure actuelle, avec lesquelles nous passons par nuances insensibles de l'un à l'autre bord : positivisme idéaliste, réalisme critique des savants, doctrine de l'expérience pure qui ne tend à rien moins qu'à dénoncer comme faussant la vision des choses la scission des mondes interne et externe, en faisant du même coup l'économie des systèmes contraires qui consacrent cette scission. Mais comme le dualisme renaît sans cesse des systèmes les plus résolûment monistes et y est même impliqué, de même nulle doctrine nouvelle en apparence définitive n'est jamais qu'un aspect de la vérité L'opposition des systèmes entre eux reste une donnée aussi constante de la pensée philosophique que l'est chacun des grands systèmes pris en lui-même. Tout idée a besoin d'un correctif, et même « le matérialisme, selon Eucken et Lange, comme contrepoids des fictions métaphysiques prétendant pénétrer l'essence de la nature, représente un bénéfice ». Nous serions ainsi conduits, semble-t-il, à voir se résoudre l'histoire philosophique en une alternative sans cesse renouvelée d'opposition et de conciliation des contraires, selon le point de vue hégelien ou même Héraclite si familier aux compatriotes de G. Bruno. Mais les aperçus de M. E. M sur le mouvement philosophique contemporain trouvent leur point fixe en quelque sorte dans l'influence toujours vivante attribuée par lui sinon à la doctrine, du moins, suivant le mot de Paulsen, à l'esprit de la doctrine kantienne : le dualisme inhérent à toute conception philosophique et les oppositions de systèmes qui en naissent, viennent se réduire à une distinction de point de vue entre la science et la morale, établies sur des plans différents, de telle sorte que la morale et la science des mœurs, la genèse idéale selon Kant et empirique selon Spencer des principes de la connaissance et de la morale cessent de se faire obstacle. Ce n'est point faire tort au développement luxuriant des philosophies nouvelles que d'admettre avec M. E. M. que la philosophie actuelle, science des valeurs universelles (Windelband), effort vers la clarté définitive (Mach), effort vers l'unité, reste, avec quelques perfectionnements de détail, dans les limites de l'objet qui lui fut assigné par Kant, critique des fondements de la science et problème moral, comme la psychologie reste dominée par l'idée esentiellement kantienne de la concience comme activité de synthèse.

J. Pérès.

Dr Romeo Manzoni. — ESSAIS DE PHILOSOPHIE POSITIVE. Première partie : *Le problème biologique et psychologique.* — Traduit de l'italien par MAURICE CHARCOT. 1 vol. in-8 de 310 p., Paris, Schleicher.

Le livre de M. Manzoni se compose d'une série d'articles, qui s'enchaînent et se complètent, sur l'évolution de la vie, les origines de l'esprit, la théorie des vibrations conscientes dans la psychologie contemporaine, l'évolution individuelle de la psyché (la force individuelle de réaction sous ses divers aspects), le problème de la volonté et le problème de la liberté.

Le lecteur y trouvera une exposition claire d'idées souvent fort acceptables, un assez bon résumé d'une certaine forme de la pensée contemporaine, de l'évolutionnisme déterministe, associé à une conception de l'univers quelque peu finaliste, ce qui est d'ailleurs assez logique, car l' « évolution » ne peut guère, quoiqu'on en ait dit, être comprise que comme un « progrès ». M. Manzoni admet — « sans idée préconçue de téléologisme, dit-il, comme une pure vérification de fait », que la loi régissant l'évolution « n'a pas pour but la simple et immédiate conservation de la vie matérielle, au moyen de la conservation de l'espèce, selon l'opinion générale des biologistes, mais bien l'ascension continue de la vie même vers une forme toujours plus élevée et toujours plus parfaite de la vie morale.... non pas la pensée pour la vie, mais la vie pour la pensée, et la pensée pour la forme la plus élevée du bien : telle nous apparaît la formule ultime de la loi de l'évolution ».

Aussi M. Manzoni, tout en admettant le conditionnement rigoureux des phénomènes psychiques par les faits physiologiques et les rapports étroits du mouvement et de la pensée, admet que, en fin de compte, le mouvement n'est qu'un moyen, « la condition *sine qua non*... le moyen nécessaire pour réaliser cet ordre supérieur de phénomènes qu'est la vie de la pensée », tandis que la « pensée seulement se montre à nous comme ayant en elle-même une fin propre » — ce qui d'ailleurs aurait besoin d'une démonstration.

M. Manzoni est moniste. Pour lui la substance « n'est ni toute matière ni tout esprit »... « l'être, la substance unique c'est l'énergie potentielle de l'esprit aussi bien que de la matière, énergie soumise à la fois aux lois mécaniques et aux lois psychiques immanentes, celles-ci conditionnées par celles-là ; les unes capables, grâce aux autres, de prendre conscience d'elles-même de former ensemble le double aspect, subjectif et objectif, de la réalité universelle. Voilà le seul vrai monisme, absolu, intégral... »

Le livre de M. Mazoni ne nous offre pas de solutions très neuves des vieux problèmes, ni de nouvelles manières de les poser. Notons cependant que, contrairement à des tendances actuellement assez fortes, l'auteur est intellectualiste en morale. « Le meilleur moyen pour faire des hommes libres qui soient en même temps capables de la plus haute moralité, c'est de les instruire, c'est-à-dire de leur procurer la plus grande somme possible de connaissances vraies et bonnes, d'où

ils puissent déduire et extraire eux-mêmes les règles d'une bonne conduite et les preuves évidentes, pour ainsi dire, de la nécessité, de la rationalité, de l'utilité, de la beauté, de la justice et de la vertu... Puisque l'homme agit comme il sent et, en dernière l'analyse, puisqu'il sent comme il pense, il est clair que la morale dépend essentiellement des idées. »

FR. P.

II. — Théorie de la connaissance.

D. Ernest Mach. — LA CONNAISSANCE ET L'ERREUR, traduit par le Docteur Marcel DUFOUR, 1 vol. in-12. Paris, Flammarion, 1908.

Complément et synthèse des travaux célèbres de l'auteur sur l'histoire des sciences et sur l'analyse des sensations, *Erkenntniss und Irrtum* a paru en 1905, et a été réédité en 1906. La traduction qu'en donne M. le docteur Dufour est très notablement abrégée : elle résume ou raccourcit le texte en plusieurs endroits; elle supprime toutes les notes et les références, qui sont très abondantes dans l'original; elle laisse enfin de côté (sur le conseil même de M. Mach, nous dit l'auteur) deux chapitres entiers : *Die Psychologie und ratünlichen Entwkelung der Geometrie*; *Raum und Geometrie vom Standpunkt der Naturforschung*. Le premier de ces chapitres contient des indications sur le rôle des expériences internes en géométrie et sur la méthode intuitive et mécanique de démonstration qui a précédé et qui soutient encore la démonstration conceptuelle des théorèmes; il est conçu dans l'esprit qui a dicté, en France, les nouveaux programmes d'enseignement géométrique fondé sur le déplacement; — le second concerne la métagéométrie, envisagée au point de vue du physicien et du physiologiste.

Toutes ces suppressions (surtout celle des notes et des références) modifient beaucoup l'apparence du livre et l'impression générale qu'on en ressent : l'édition française a quelque chose de plus vague, de moins réfléchi que l'édition allemande. Peut-être aussi le traducteur n'a-t-il pas toujours assez songé à ce que les mots éveillent dans l'esprit. Ainsi lorsque M. Mach annonce l'intention d'étudier « die *einzelnen* den Forscher *leitenden Motive* », M. Dufour traduit : « les *motifs particuliers* qui guident le chercheur ». Mot à mot, c'est sans doute exact; mais qui devinera dans une pareille phrase qu'il s'agit de *motifs* au sens musical, de *thèmes* de recherches tels par exemple que l'analogie ou l'adaptation? De même, en lisant cette formule, calquée sur le texte : « Il faut que l'astronomie moderne se rattache à l'astronomie des anciens », on croira naturellement à un conseil, et l'on ne songera probablement pas au sens exact de *müssen* :

« L'astronomie moderne *a dû nécessairement* se rattacher à l'astronomie des anciens. » Il y aurait à relever plusieurs petites choses de ce genre, qui obscurcissent parfois la lecture.

La Connaissance et l'Erreur est un livre de portée beaucoup moins spéciale que le titre ne pourrait le faire croire. A certains moments on pourrait imaginer qu'on lit un nouveau *Traité des sensations*, à la manière de Condillac, mis au courant de la science moderne par un physicien qui se défend d'être un philosophe, mais qui en a bien le tempérament, et qui n'est pas aussi dépourvu qu'il veut bien le dire de connaissances proprement philosophiques : « Je ne songe pas, écrit-il, à introduire une nouvelle philosophie dans les sciences de la nature, mais j'en voudrais séparer une ancienne philosophie vieillie » (9). La volonté consciente d'éliminer à la fois le matérialisme naïf et le formalisme critique qui lui est opposé, suppose une certaine érudition en cette matière. M. Mach, d'ailleurs, dans ce déblaiement qui le ramène sur bien des points à des thèses philosophiques plus anciennes, se considère comme le porte-parole de beaucoup de ses confrères. Pendant plus de quarante ans, vivant au laboratoire ou dans la salle de cours, il a eu l'occasion d'examiner sur le vif les voies par où la connaissance progresse. Ce qu'il a observé, d'autres expérimentateurs, pense-t-il, l'on également aperçu : si leur attention n'avait pas été absorbée par le détail de la recherche, tout ce qu'il présente aujourd'hui comme la psychologie de la connaissance serait depuis longtemps la possession assurée des hommes de science. « Peut-être, ajoute-t-il, les philosophes reconnaîtront-ils un jour dans ma tentative un éclaircissement philosophique de la méthodologie des sciences et feront-ils de leur côté un pas dans ce sens ; et même si cela n'arrive pas, j'espère être utile aux savants » (10).

Ce n'est pas seulement la psychologie de la connaissance qui est ici traitée, mais même celle de la volonté, et par occasion, celle du sentiment. Le point de départ de l'auteur (en cela encore bien informé de la philosophie contemporaine) est le naturalisme biologique. Descartes se demandait : que suis-je? et se répondait : une pensée. — M. Mach répond : je suis la pensée d'un corps dans l'espace, entouré de différents autres corps qui y sont mobiles. Les uns sont animés, les autres inanimés, et je connais ce corps comme je connais les autres corps, bien qu'il présente à mon égard quelques propriétés très remarquables. La plus importante est celle-ci : la plupart des autres choses perçues varient assez faiblement en fonction les unes des autres; mais toutes varient de la façon la plus considérable en fonction des variations du corps. Il suffit de fermer les yeux pour changer le jour en nuit. De là vient que, dans le monde, la division la plus importante est celle que trace la surface de mon corps, que nous appellerons la limite U[1]. Il n'y a pas là derrière de *chose en soi*; il n'y a que des

1. *Umgrenzung*, enveloppe-limite.

phénomènes tous de même nature, et tous soumis aux mêmes lois. La seule différence est que les relations des éléments extérieurs à U est relativement facile à établir, tandis que celles des éléments de U et surtout les rapports entre termes situés de part et d'autre de U conduisent à des problèmes extrêmement délicats, qui ne peuvent être résolus que lorsque la science des choses extérieures est déjà suffisamment avancée. Il faut faire une physique sans *choses* et greffer sur cette physique une psychologie sans *âme* (25). La seule idée de fonction suffit et permet d'éliminer les pseudo-problèmes de la matière et de l'esprit.

Expliquer l'intelligence, c'est montrer comment un certain nombre de processus associatifs sont devenus pour l'animal-homme un moyen de s'adapter à son milieu et de dominer les autres animaux. Toute chose (sauf le fait ultime que « quelque chose apparaît ») consiste en un système de réactions rigoureusement déterminées auxquelles on s'adapte en les prévoyant, en reconstituant d'avance, par l'état antécédent, l'état conséquent. Cela est aussi nécessairement vrai au dedans de la limite U ou au travers de cette limite qu'au dehors d'elle. « La constatation d'une *absence de règle* n'est intéressante ni pratiquement ni scientifiquement. Le progrès et la lumière ne se manifestent que dans la découverte d'une loi, pour des choses qu'auparavant on croyait dénuées de toute règle. » — « L'hypothèse d'une âme agissant librement et par la loi, sera toujours difficile à réfuter parce que l'expérience montrera toujours un reste de faits non expliqués. Mais l'âme libre envisagée comme hypothèse scientifique, et toutes les études faites dans ce sens, sont à mon avis des absurdités méthodologiques. » (41).

A la base de cette adaptation intellectuelle, dont le triomphe serait l'automatisme le plus parfait, se trouvent la mémoire, la reproduction et l'association. Après avoir été prise pour une loi comparable à celle de Newton, cette dernière est aujourd'hui décriée; mais à tort : on en sentira l'importance si l'on remarque que depuis le sauvage qui relève une piste jusqu'au savant qui poursuit la solution d'un problème, tous les êtres qui pensent ont pour caractère commun de compléter par leur intelligence des faits très partiellement observés. Aussi M. Mach en fait-il une étude détaillée et qui constitue un bon chapitre de psychologie classique (chap. III). — Je passerai rapidement sur les deux suivants [1], qui traitent le premier de l'activité, le second du progrès de la société humaine (il rappelle quelquefois le cinquième livre de Lucrèce); plus original est celui qui a pour titre : « L'exubérance des idées » (*die Wucherung des Vorstellungslebens*) : il est consacré à cette propriété naturelle qu'ont nos représentations de foisonner, de s'organiser, de « penser pour nous », comme disait

1. Chap. IV : *Réflexe, instinct, volonté, moi.* — Chap. V : *Le développement de l'individu dans la nature et la société.*

Lamartine, en donnant naissance, d'une part aux superstitions et aux folies, de l'autre aux grandes inventions, poétiques, mécaniques ou morales, sans qu'on puisse toujours marquer entre le bon et le mauvais une ligne exacte de séparation. De là viennent « les cruautés de l'Inquisition, qui ont mené à leur perte des Etats et des civilisations florissantes » aussi bien que les poèmes cosmogoniques de la Grèce, et les hypothèses fécondes de la physique moderne. La vie fait là-dedans le départ de la vérité et de l'erreur : l'imagination qui réussit, ou qui aide à vivre, ou qui anticipe un fait ultérieurement observé, celle-là est vraie; celle qui échoue ou qui nuit est fausse. « Vérité et erreur ont les mêmes sources psychiques : seul le succès permet de les séparer l'une de l'autre » (124).

Cette fonction de discernement, étant essentielle pour la prospérité de l'individu et de l'espèce, devient organique; mais à son tour elle engendre une nouvelle couche d'illusions. Les règles *d'interprétation rapide* de la perception se trouvent nécessairement en défaut dans certains cas exceptionnels pour lesquels elles n'étaient pas faites, et auxquels elles ne peuvent naturellement se trouver adaptées : c'est ainsi qu'il nous arrive, en vertu de notre automatisme psychologique normal, de percevoir ce qui n'est pas. — De cette même nécessité organique sont nés les concepts, qui ont les mêmes avantages et les mêmes inconvénients : la compréhension d'un terme, c'est au fond la liste des réactions *biologiquement importantes* qu'il annonce; et par suite, les variétés individuelles des objets étant en nombre infini par rapport à ces réactions, les objets concrets se sont trouvés tout naturellement divisés en classes, représentées par des noms. Prévoir ces réactions typiques elles-mêmes, en les réunissant sous un petit nombre de chefs, est l'objet de la science. Il faut, pour cela, que les pensées s'adaptent continûment aux faits, et s'adaptent entre elles : l'expérience et le raisonnement ne sont pas autre chose. Ainsi se forme le monde extérieur, sans cesse en voie de construction, auquel nous rapportons toutes nos images; et le principal régulateur de ce travail (après l'association et l'adaptation) est encore une loi biologique : celle de l'*économie de pensée*, qui donne pour règle à nos constructions d'obtenir le rendement de connaissance le plus avantageux avec le minimum d'effort intellectuel.

Mais l'expérience et le raisonnement ne sont pas deux procédés sans intermédiaire. Entre l'une et l'autre se place une forme d'action intellectuelle que les logiciens ont d'ordinaire négligée et qui consiste dans l'*expérimentation mentale* (chap. XI). Constante en physique, où elle est une condition nécessaire de l'expérience proprement dite, on la retrouve encore fréquemment en mathématiques; et l'on peut même dire qu'elle y est fondamentale, car c'est elle qui sert à y établir tout d'abord ce qui deviendra plus tard matière de pur raisonnement déductif. — L'expérimentation physique est mieux connue, et a été déjà souvent analysée. Mais jusqu'à présent elle a été définie

surtout par des canons logiques, qui sont bien généraux et bien indéterminés; ce qui est plus intéressant pour le psychologue et le méthodologiste, ce sont les *Leitmotive* qui s'y retrouvent; d'une part, sous forme d'opérations à faire : isoler, renforcer, substituer, compenser, composer, tarer, ramener au zéro, déterminer les valeurs extrêmes, rechercher les phénomènes inverses [1] (chap. XII); construire des hypothèses et résoudre des problèmes (chap. XIV et XV); — d'autre part, sous forme d'idées à considérer : la similitude, l'analogie (chap. XIII); la relation de cause à effet (chap. XVI). Il y a là, surtout dans le texte allemand, une abondance tout à fait intéressante de matériaux pour une épistémologie vraiment objective des sciences expérimentales.

La fin de l'ouvrage nous ramène à des études non plus actuelles, mais rétrospectives. D'une façon générale, elles ont trait au développement historique des facultés intellectuelles et à la genèse des idées dites rationnelles : l'origine psychologique de nos diverses formes de raisonnement, celle du nombre et de la mesure; l'opposition de l'espace métrique, parfaitement homogène et isotrope, et de l'espace physiologique (c'est-à-dire de l'espace tel que nous nous le représentons spontanément, différencié par la perspective visuelle et par le sens musculaire, ayant un haut et un bas, une droite et une gauche); l'opposition du temps physiologique (la *durée pure* de M. Bergson) et du temps métrique, également homogène et mesuré par le mouvement, tel que le considère le physicien. Plusieurs de ces études ont déjà paru séparément dans le *Monist*, et ont été analysées ici même au moment de leur publication [2].

En résumé les lois naturelles sont « les restrictions que, conduits par l'expérience, nous prescrivons à notre attente des phénomènes » (368). Elles ne sont rien de plus. L'idéal, quelquefois atteint, mais rarement, serait de restreindre si bien cette attente, dans un cas donné, qu'il ne restât plus qu'une seule possibilité. Tout le progrès de la science consiste à se rapprocher de plus en plus de ce cas-limite. On a donc tort de dire couramment que les lois de la nature existent avant d'être reconnues par l'homme [3] (369) : elles sont un produit du besoin que nous éprouvons de retrouver notre chemin dans la nature et cela se voit nettement dans le caractère de ces lois, qui participent toujours, à la fois, et de ce besoin, et de l'état de la civilisation où elles ont été formulées. Démonologiques et poétiques en Grèce, elles se déterminent au temps de Copernic et de Galilée par des considérations d'harmonie et d'élégance logique; plus tard par des considérations de simplicité (Fresnel) où l'on croit voir une sorte de caractère

1. C'est exactement l'idée de la *Chasse de Pan* dans le *De Augmentis* : *translatio experimenti, inversio experimenti, compulsio experimeni, etc.*

2. Voir *Revue philosophique*, 1902, I, 111; 1903, I, 118.

3. Cf. dans *Studies in Humanism* de Schiller, la question de savoir si la réalité est antérieure à la vérité. — *Revue philosophique*, 1908, I, 16-20.

objectif de la nature, tandis que les unes et les autres n'expriment en réalité que notre besoin d'ordre et d'économie dans la pensée. Aussi n'est-ce pas dans les choses, mais seulement dans la théorie qu'on peut trouver l'exactitude absolue. « Une proposition scientifique n'a jamais que le sens hypothétique suivant : *Si* le fait A correspond *exactement* aux concepts M, la conséquence B correspond *exactement* aux concepts N ; [et si A ne correspond qu'approximativement à M], B correspond *aussi exactement* à N que A à M[1]. » (377)

Cette conception déprécie-t-elle les lois scientifiques? Nullement. Elle nous montre, dans la *détermination univoque* des conséquences d'un système donné, un type idéal qui oriente notre recherche et dont nous pouvons sans aucun doute nous rapprocher indéfiniment. « Si, à la manière du savant, on ne voit pas dans l'homme, envisagé au point de vue psychique, un étranger isolé en face de la nature; mais si on voit en lui une partie de la nature, si on considère le monde physique sensible et le monde des idées comme formant *un tout inséparable*, on ne s'étonne pas que le tout ne puisse être épuisé par la partie, mais les règles trouvées dans la partie permettront de conjecturer les règles du tout. » (381). — « Si le moi n'est pas une monade isolée du monde, mais s'il est une partie du monde, et noyé dans son courant, s'il en est issu et s'il est prêt à s'y diffuser de nouveau, nous ne devons plus être enclins à envisager le monde comme quelque chose d'*inconnaissable*. Nous sommes nous-mêmes assez près de nous et assez *proches parents* des autres parties du monde pour oser espérer une science réelle. » (386). Et le jour, proche peut-être, où cette science sera assez avancée pour remplacer l'ancienne adaptation hésitante et instinctive par une adaptation méthodique, plus rapide et nettement consciente, ce n'est pas seulement un idéal d'ordre intellectuel, mais un idéal d'ordre moral qu'elle nous permettra de réaliser : « Si jamais nous y parvenons, nul ne pourra plus dire que cet ordre *n'est pas* de ce monde, et nul n'aura plus besoin de le chercher à des hauteurs où à des profondeurs mystiques » (388).

Une grande objection semble se présenter quand on envisage l'ensemble de cette doctrine : ne forme-t-elle pas un cercle vicieux? Se placer sur le terrain de la biologie pour construire la philosophie des sciences équivaut à postuler tout d'abord la représentation des choses telle que la science la construit, ou travaille à la construire : on l'érige ainsi, au point de départ, en une sorte de monde réel;

1. J'ajoute ce qui est entre crochets pour suivre l'ordre de la phrase allemande et pour rendre l'expression plus claire. Mais cette idée même aurait besoin de restrictions : *en quels cas* la différence aux effets est-elle proportionnelle à la différence aux causes? Pour un équilibre instable, par exemple, la moindre inadéquation du fait A au concept M entraîne non pas une déviation légère, mais un renversement total des effets. Ces cas sont rares sans doute, mais il y aurait lieu de faire la théorie de leur élimination, déjà esquissée dans *le Hasard* de M. Poincaré.

indépendant et donné, par rapport auquel nous déterminons la nature de l'humanité, sa place, ses besoins, ses fonctions physiologiques; et finalement, dans les résultats de ces fonctions nous retrouvons la science elle-même, « ein Seitenzweig aus der biologischen und kulturellen Entwicklung », produisant cette représentation même par laquelle nous avons commencé. Ainsi, par exemple, prenons le cas de l'espace physiologique et de l'espace métrique, du temps intérieur et du temps physique : la description de l'homme, en tant que vertébré supérieur, doué de certaines propriétés de mouvement et d'assimilation, nous place d'emblée dans le temps et dans l'espace rationnels du savant, qui servent de cadre nécessaire au naturaliste pour se représenter d'une manière objective les êtres vivants qu'il étudie. « Si, partant de l'espace géométrique, dit-il, nous avions à construire l'espace physiologique conformément à notre intérêt, nous ne le ferions guère différent de celui qui existe réellement. » (335-336). Or, n'est-ce pas précisément ce que fait toujours l'auteur, puisqu'il définit nos intérêts et même notre existence en termes d'espace géométrique? Tel est le cas, par exemple, quand il considère comme essentielle à la psychologie la considération de notre corps, et celle de la surface U, qui en est l'enveloppe dans l'espace. De même quand il oppose, très justement d'ailleurs, le physique au psychique, en mettant d'une part ce qui est donné à tous, et de l'autre ce qui n'est donné qu'à un seul. La représentation objective et *décentrée* définit l'attitude du savant, et celui-ci ne s'en écarte jamais que d'une façon toute momentanée, même quand il fait de la philosophie; elle reste en arrière-plan pour rendre possible des distinctions de ce genre; elle joue le rôle d'un trièdre fixe auquel tout est rapporté, et que présuppose toute explication. — Est-ce légitime? On peut se le demander; et une déclaration explicite sur un point qui paraît si contestable ne serait pas une superfluité. Pour ma part, il me semble que c'est légitime; — ou pour mieux dire (car dans cet ordre de questions, comme en beaucoup d'autres, la volonté et la décision jouent un rôle appréciable), je serais disposé à voter que ce doit être légitime. Je ne vois pas, en effet, pourquoi toute explication se ferait par rapport à ce dont nous sortons, plutôt que par rapport à ce que nous créons; car d'une part, pour imaginer ou pour définir la genèse d'une forme quelconque de connaissance, nous ne pouvons faire autrement que de la rattacher, dans le cadre du devenir construit, par des lois logiques construites, au point actuel où se trouve notre pensée, ou même au point virtuel de convergence que détermine l'orientation présente de nos diverses pensées; et de l'autre ce que nous créons, quand il est bien et normalement construit, est beaucoup plus solide et plus déterminé que ce qui a servi à le faire. En face de cette conception, je ne trouve comme antithèse que celle d'une raison impersonnelle, législation commune des choses et de la pensée, dont l'homme aurait la révélation intérieure; ou celle d'un empirisme naïf,

qui poserait un monde *tout fait* dont notre esprit deviendrait peu à peu la copie : encore, cette seconde manière de voir les choses peut-elle être considérée comme une expression populaire et pour ainsi dire mythologique de l'explication des choses en fonction de la représentation objective parfaite vers laquelle nous tendons comme vers une limite inaccessible et bien définie: et si M. Mach semble parfois l'accepter, au moins dans la forme, c'est peut-être par là qu'il faudrait se l'expliquer. Cette idée, d'ailleurs, n'est pas aussi étrangère qu'il semble à la philosophie classique; elle s'accorde très bien avec la pensée d'Aristote subordonnant la puissance, qui est donnée, à la forme, qui est à réaliser; avec l'idée kantienne d'une métaphysique qui n'est que le plan d'un édifice à construire; avec celle de Fichte, quand il transpose l'absolu de l'Être en absolu du Devoir-Être. — Il y aurait donc *cercle*, mais non *cercle vicieux*; et ce qui paraît chez quelques savants un réalisme arbitraire et contradictoire s'harmoniserait de cette façon, par un simple *changement de clef*, avec les réflexions les plus idéalistes de la psychologie critique.

On se rappelle comment M. Mach exprime, sans grande conviction, l'espoir que les philosophes reconnaissent un jour dans sa tentative un éclaircissement philosophique de la méthodologie des sciences, et qu'ils « fassent un pas » dans sa direction. Peut-être a-t-il à leur égard un peu plus de défiance qu'il n'est légitime, ou tout au moins une défiance qu'il y aurait lieu de déplacer. Il y a beaucoup de mal à dire des philosophes; mais encore ne faut-il leur reprocher que ce qu'ils ont vraiment commis. Il semble parfois que M. Mach aperçoive les grands systèmes à travers les déformations « simplistes » (le mot est de lui), ou à travers la scolastique que leur imposent la vulgarisation et l'enseignement. Je crois que la philosophie a déjà marché plus qu'il ne pense pour venir à sa rencontre; et très certainement rien ne nous empêche d'aller plus loin encore dans cette voie, qui paraît bien aboutir où nous voulons presque tous aller : c'est-à-dire, selon le mot si pénétrant de Kant, « à mettre d'accord entre eux les divers travailleurs sur la façon dont le but commun doit être poursuivi » et à faire sortir les sciences de l'esprit des régions où l'on discute pour réaliser entre ceux qui les cultivent « die Einhelligkeit in Behauptungen. »

André Lalande.

III. — Morale.

P. F. Thomas. — L'Éducation dans la famille, les péchés des parents. 1 vol. in-12, 254 p., Paris, Félix Alcan, 1908.

Les parents se plaignent volontiers des professeurs de leurs enfants. Ils abondent en récriminations contre l'éducation des lycées et des

collèges : ils en critiquent sans ménagements les imperfections et les défauts. Il était de toute justice qu'un professeur ripostât, et que, relevant le gant, il mît en lumière à son tour les manquements et les fautes de l'éducation de la famille, les « péchés des parents » ; afin qu'il fût bien démontré, si l'éducation des jeunes Français n'est pas à cette heure tout ce qu'elle devrait être, que la faute en est bien un peu à leurs pères et à leurs mères.

C'est cette riposte légitime et nécessaire que nous devons à un professeur de l'Université, M. P. F. Thomas. Dans un livre plein de sens et d'un style agréable, il relève les erreurs que certaines familles, sinon toutes, commettent trop souvent dans l'éducation intellectuelle et morale, comme dans l'éducation physique de leurs enfants, par ignorance ou par égoïsme, ou simplement par maladresse. Une longue expérience a permis à l'auteur de pénétrer dans l'intimité de plus d'un foyer domestique. Tantôt des observations personnelles, tantôt des confidences amicales, lui ont révélé les lacunes ou les vices de l'action paternelle et maternelle : et sans méconnaître, sans prétendre amnistier les autres causes de la mauvaise éducation de la jeunesse, il a pu équitablement accuser et condamner les familles qui ne savent pas élever leurs fils (M. Thomas se préoccupe surtout dans son livre de l'éducation des garçons) ; il a fait judicieusement la part des responsabilités qui leur incombent. Et en montrant aux parents en quoi ils pèchent, il leur trace du même coup leurs devoirs. La pédagogie, avouons-le, est souvent ennuyeuse, quand elle promulgue ses prescriptions dans les formules pédantesques d'un traité didactique. Elle devient autrement intéressante, et elle a plus de chance de se faire écouter, quand elle se présente, comme elle le fait ici, sous la forme piquante d'une critique, j'allais dire, d'une satire des mœurs présentes et des usages courants.

Le reproche général que M. Thomas, comme tout le monde, adresse aux familles de notre temps, c'est qu'elles n'exercent plus sur les enfants une suffisante autorité. Sans doute, dans le gouvernement des enfants, la famille d'autrefois usait de sévérité, de rigueur excessive. Aujourd'hui, par une exagération contraire, c'est le laisser-aller, c'est l'insubordination qui est à la mode. Les parents ne savent plus exiger l'obéissance. De peur d'être moins aimés, ils n'osent plus punir : il se contentent tout au plus de timides remontrances. L'enfant est devenu une idole que l'on encense, ou un jouet dont on s'amuse. Pendant que tant de royautés s'effondrent, écrit M. Thomas, il en est une que le XIXe siècle a vu naître et s'affermir de jour en jour : c'est celle de l'enfant. Et le XXe siècle la verra grandir encore, s'il doit être, comme le baptise déjà Mme Ellen Key, le *Siècle de l'enfant*. La vanité précoce, la fatuité n'est pas le moindre défaut de ces petits importants que les flatteries maternelles ont gonflés d'orgueil. Un bonhomme de douze ans, cité par M. Thomas, pour avoir récité tant bien que mal quelques vers de Racine, ne craint pas de se comparer à Mounet-

Sully : c'est une suggestion de sa mère. Le respect s'en va, dit-on, et même la politesse. Ne serait-ce pas que l'enfant, avant d'entrer dans la vie, s'en est déjà déshabitué à la maison? On nous rapportait ces jours-ci le trait suivant. Une mère parisienne, du meilleur monde, a élevé son fils, avec une rare tendresse, mais avec une faiblesse égale à sa bonté. A dix-sept ans, le jeune homme s'est déjà émancipé. Pour s'excuser d'une de ses incartades, il raconte à sa maman une bourde quelconque, tellement invraisemblable que la pauvre femme se récrie : « Tu me trompes, lui dit-elle ; tu veux te payer ma tête ». — « Oui, finit par avouer l'aimable adolescent : J'ai voulu me payer ta *gueule*!.. »

Mais ce n'est pas seulement par faiblesse que les parents manquent à leurs devoirs d'éducateurs : c'est souvent aussi par négligence, par insouciance. Les pères absorbés par leurs affaires, les mères détournées par les plaisirs de la vie mondaine, ne veillent pas d'assez près sur la conduite de leurs enfants. Il semble que parfois, même dans les familles de fils uniques, l'éducation soit une charge trop lourde, dont on a hâte de se débarrasser et qu'on s'empresse de remettre à des étrangers. M. Thomas, qui ne nourrit pas pour l'internat une tendresse exagérée, a bien raison de penser que les doux et fermes enseignements d'une famille attentive sont la meilleure école où puissent se former l'esprit et le cœur des jeunes gens. Et si l'enfant est élevé au collège, du moins voudrait-il que les parents qui s'en sont séparés n'oubliassent pas que l'éducation publique a besoin d'être soutenue, complétée par l'éducation domestique. Après M. Bouillot, après M. Crouzet, après M. Gaches, qui ont écrit sur ce point d'excellents livres, il insiste à son tour sur la nécessité de la coopération des parents et des maîtres.

S'il y a des pères et des mères qui ne peuvent pas, faute de loisir, s'occuper autant qu'il le faudrait de l'éducation de leurs enfants, s'il y en a aussi qui ne le veulent pas, par paresse, par inconscience de leurs devoirs, il s'en rencontre encore qui le pourraient, qui le voudraient, mais qui ne savent pas. Ils ignorent les lois physiologiques et psychologiques dont la connaissance est nécessaire à qui veut diriger, soit l'éducation physique, soit l'éducation intellectuelle et morale. Que d'erreurs commises dans les questions d'alimentation, d'aération, etc., qui sont fatales à la santé des enfants! On ne lira pas sans intérêt, même quand on s'est déjà pénétré des éloquentes objurgations de M. Herbert Spencer sur le même sujet, les sages recommandations de M. Thomas, qui pense, lui aussi, que la première condition du succès de la vie est d'être d'abord un « robuste animal ». Mais, d'autre part, combien de méprises, également préjudiciables, qui compromettent la culture de la volonté et de l'intelligence, et qui ont pour causes les préjugés et les ignorances des parents en matière de psychologie! On s'imagine, par exemple, que l'enfant dispose, tout de suite et toujours, d'un libre arbitre absolu, qu'il est maître de lui, et qu'il suffit de lui donner un ordre pour qu'il obéisse avec docilité.

On oublie que cette liberté morale n'est pas l'œuvre d'un jour, qu'elle ne peut émerger que peu à peu du fond de la nature instinctive, grâce à la réflexion et à l'effort; et que, par conséquent, il est chimérique de compter, pour discipliner l'enfant, sur une force qui n'existe pas encore en lui. M. Thomas a raison de nous rappeler que « la liberté est moins un pouvoir que nous apportons en naissant, un don gratuit de la nature, qu'une conquête qu'il faut faire, et, quand on l'a faite, conserver ». Et de même, en ce qui concerne l'instruction, ne se trompe-t-on pas quand on se figure que l'enfant s'offre à votre enseignement et à vos leçons avec une attention toujours prête, immédiatement conquise; alors qu'au contraire, comme l'ont montré avec tant d'éclat Herbat et William James, comme le répète, après eux, M. Thomas, il est indispensable, pour être écouté et compris, d'avoir excité habilement l'intérêt, ce talisman de l'instruction, en proportionnant aux aptitudes de l'élève les leçons qu'on lui donne, et en rattachant à ce qu'il sait déjà les connaissances nouvelles qu'on veut lui faire acquérir.

Ce ne sont pas seulement ses inadvertances, ses omissions, l'incohérence de ses prescriptions, l'insuffisance de son autorité, que M. Thomas reproche à l'éducation de la famille. Il n'hésite pas à incriminer plus encore les parents et à les rendre directement responsables de quelques-uns des défauts de leurs enfants, du mensonge notamment, à raison des mauvais exemples qu'ils leur donnent. La famille, trop souvent, est une école de mensonge. On ne dit pas la vérité aux enfants : on dissimule avec eux; on leur cache ce qu'ils désireraient savoir : ou tait le vrai et parfois on énonce le faux. De plus le père et la mère se mentent entre eux, mentent avec les étrangers. Comment les enfants, témoins de ces menteries, quelque innocentes qu'elles puissent être, — elles ne le sont pas toujours, — ne seraient-ils pas entraînés à en faire autant? Comment ne seraient-ils pas disposés à se juger excusables, s'ils se laissent aller à travestir eux-mêmes la vérité? M. Thomas répugne à croire — et il a raison — que les enfants soient instinctivement menteurs. Pour les détourner de ce « maudit vice », comme l'appelait Montaigne, il suffit, le plus souvent, pensons-nous, de leur donner l'exemple de la sincérité et de la franchise, et de les faire vivre dans une atmosphère de vérité. L'esprit de l'enfant, quand il n'est pas gâté, corrompu par de fâcheuses habitudes et par l'influence du milieu, va naturellement à la vérité comme ses yeux à la lumière. Et cette tendance naturelle se fortifiera, pour peu que, dans les conversations qu'on a avec lui, dans les lectures qu'on lui fait faire, on ait souci de favoriser, ou tout au moins de respecter, son goût instinctif de sincérité. Le bon exemple, en ceci comme dans toutes les parties de l'éducation morale, sera le véritable inspirateur de la vertu. La lecture de nobles et sincères pensées pourra aussi y contribuer, et écarter toute idée de dissimulation. « J'avais grande envie, disait une petite fille à son institutrice, de

cacher à maman une faute que j'ai commise hier. Mais j'étudiais précisément ma leçon sur Alfred de Vigny, quand elle est venue me parler; et alors vous comprenez, mademoiselle, *Moïse* et le mensonge, ça n'allait pas ensemble!... »

Ce n'est pas seulement par des généralités et des vues d'ensemble que vaut le livre de M. Thomas. Notre auteur entre dans le détail et analyse toutes les questions que soulève le sujet qu'il traite. Depuis le berceau jusqu'au mariage, il suit l'enfant et le jeune homme, et dans une série de seize chapitres, dont quelques-uns sont particulièrement intéressants, il indique avec netteté comment la famille devrait se comporter et agir pour rester dans la bonne voie. C'est ainsi que dans la question si délicate de ce qu'il appelle le « chapitre secret », il examine avec soin à quel âge et dans quelle mesure il convient d'initier les jeunes gens aux mystères de la sexualité. De même il discute les difficultés si complexes que présente l'éducation religieuse, dans une société troublée, qui a perdu l'unité de croyances, où l'athéisme et l'irréligion côtoient la foi, et où des conflits d'opinion divisent parfois une même famille. Convient-il que des parents sceptiques et libres-penseurs sèvrent leurs enfants de toute éducation religieuse? Doivent-ils au contraire, infidèles à leur propre incroyance, leur enseigner, ou tout au moins leur laisser enseigner par d'autres, des dogmes auxquels il ne croient plus? Un père irréligieux, marié à une femme chrétienne, lui abandonnera-t-il la direction morale de ses fils ou tout au moins de ses filles? Un père religieux, mais séparé de l'Église, se contentera-t-il de donner à ses enfants une éducation philosophique, de leur apprendre qu' « une Pensée, qu'une Volonté puissante et bonne domine le monde », ou bien les laissera-t-il s'inféoder, dans leurs premières années, à une confession particulière, à un culte positif? A l'enseignement dogmatique de telle ou telle religion, ne convient-il pas de substituer un enseignement purement historique, de telle sorte que l'adolescent, devenu capable de réflexion, puisse choisir lui-même, avec son sens critique, celle de toutes les religions qui lui paraîtra la meilleure et la plus raisonnable? Questions délicates et embarrassantes entre toutes et il faut savoir gré à M. Thomas de les avoir posées nettement dans toute la variété des hypothèses que suggère l'état présent des affirmations ou des négations religieuses. On pourra pourtant regretter que ses conclusions manquent un peu de netteté, et qu'il ne dise pas avec assez de fermeté à quel parti on doit s'arrêter. Pour notre part nous n'hésitons pas à penser que le plus sage est d'initier l'enfant à la foi de ses pères, même à la foi confessionnelle. Ne lui laissons pas ignorer les traditions religieuses de son pays. S'il a un caractère assez ferme, un esprit assez élevé, pour se détacher plus tard des pratiques de tel ou tel culte, laissons à sa raison grandissante le soin de prononcer cette séparation. Il se libérera de lui-même des superstitions de son enfance : mais de sa première éducation religieuse son âme gardera toujours

je ne sais quelle impression de pureté et de noblesse, de même que dans la coupe vidée subsiste le parfum de la liqueur qui l'a emplie.

Le livre de M. Thomas est destiné à ceux d'entre les parents qui ne savent pas leur métier d'éducateurs. Mais les maîtres eux aussi, les professeurs, n'auront pas perdu leur temps s'ils le lisent avec attention : car ils y trouveront, particulièrement en matière d'éducation intellectuelle, d'utiles avis. Sans doute tout n'est pas nouveau dans le travail de notre auteur : on y salue au passage des vérités connues, souvent exposées par d'autres, et qui même sont devenues de véritables *truismes*. Mais ces vérités, il ne faut pas se lasser de les répéter aux parents indifférents et oublieux, et d'ailleurs M. Thomas les rajeunit par l'agrément de son style. Il est un peu bref peut-être sur quelques parties du sujet, qu'il écourte; mais il les a traitées lui-même avec plus d'ampleur dans d'autres ouvrages, notamment dans son *Éducation des sentiments*. Même si l'on n'est pas d'accord avec lui sur certains points, il y a profit à méditer ses conclusions, parce qu'elles nous obligent à réfléchir sur des problèmes dans la solution desquels est engagé l'avenir des jeunes générations. Il n'aura pas perdu sa peine, s'il parvient à convaincre les pères et les mères de la justesse de quelques-unes de ses critiques, s'il obtient surtout qu'ils observent telle ou telle de ses recommandations. Le tout, en effet, n'est pas de reconnaître la vérité d'une règle d'éducation : ce qui importe, c'est de la mettre en pratique. Comme le remarque judicieusement M. Thomas, il y a des parents qui écrivent de beaux livres sur l'éducation des jeunes gens, et qui négligent ou ne savent pas diriger celle de leurs propres enfants : tel La Fontaine qui composait des fables charmantes pour les enfants des autres, et qui se désintéressait des siens.

GABRIEL COMPAYRÉ, de l'Institut.

IV. — Histoire de la philosophie.

Léon Robin. — LA THÉORIE PLATONICIENNE DES IDÉES ET DES NOMBRES D'APRÈS ARISTOTE, *étude historique et critique*. Paris, Félix Alcan, 1908, in-8° de XVII-702 p.

Qu'est-ce, au fond, que le platonisme? A cette question les réponses sont nombreuses et vont se multipliant avec les siècles. En tout cas, pour trancher ce débat, il semble bien que l'étude même la plus attentive des *Dialogues* soit manifestement insuffisante : on dirait que Platon a évité à dessein de nous donner sous quelque forme que ce soit un résumé authentique de son enseignement. De là le parti auquel s'est arrêté M. Robin : « J'ai cru qu'il serait possible de savoir ce qu'a été le platonisme en le demandant aux penseurs grecs, et à eux seuls... Avec les anciens pour guides, on ne risque pas, du moins,

de voir en Platon un prophète de la philosophie moderne » (p. 4). Soit ; mais ne serait-il pas dans le plus cruel des embarras, celui qui sous prétexte de mieux connaître un Kant, par exemple, laisserait là ses écrits pour se plonger dans l'étude de ses innombrables interprètes?

Quoi qu'il en soit, dans le cas présent il est clair que le premier témoin à interroger, à cause de son génie, à cause de sa vaste production, à cause surtout de ses relations personnelles avec Platon, c'est Aristote. Et son importance à ce point de vue n'avait certes pas échappé aux devanciers de M. Robin ; mais la plupart, en face de la multitude des textes à recueillir, avaient reculé devant la perspective de pousser à fond une pareille enquête. Plus courageux, le nouveau jouteur descendu dans l'arène a envisagé d'un ferme regard toutes les difficultés de sa tâche : et cette fois du moins, la *laboriositas* germanique est égalée, sinon dépassée. Il est vrai que « dans ce travail sur la philosophie de Platon, on ne trouvera pas une seule référence à un ouvrage de Platon » : c'est la conséquence immédiate du plan inauguré par l'auteur. En revanche toutes les lumières que peut fournir l'érudition philosophique et philologique la plus sûre, la mieux informée s'accumulent dans des notes et contre-notes si abondantes que telle page ne laisse au texte courant que deux ou trois lignes à peine.

L'ouvrage se partage en trois livres consacrés le premier (p. 11-198) à la théorie des Idées, le second (p. 199-498) à la théorie des Nombres et des Grandeurs, le troisième aux Principes (499-584). Cette dernière division peut paraître logiquement discutable : mais passons.

En ce qui touche l'Idée platonicienne, on sait qu'Aristote en déclare la nature inconcevable, et le mode d'existence incompréhensible. A l'entendre, c'est arbitrairement que certains genres ont été exclus du monde idéal et que d'autres y sont introduits, comme le Bien, l'Un l'Être, « les plus simples et les plus vides de tous les universaux » : l'hypothèse de la participation est vague et obscure, pleine de dangers, insuffisante et inutile. Parmi tant d'objections, empreintes de l'esprit nominaliste qui domine toute cette polémique, M. Robin nous avertit que bon nombre dérivent ou de la mauvaise foi (p. 192) ou de l'aveuglement (p. 260).

C'est un fait très généralement reconnu que pour Platon les choses mathématiques constituent un troisième type d'existence en dehors des idées et des êtres sensibles : mais Aristote voudrait nous persuader que son maître, allant plus loin, a admis des nombres idéaux avec leurs caractères propres et leurs principes générateurs particuliers. Les nombres et les grandeurs se trouvaient ainsi « revêtus de la réalité et des pouvoirs de l'idée » (p. 318). Contre ce platonisme « pythagorisant » (que j'ai eu l'occasion moi-même d'apprécier dans le premier volume de mon ouvrage sur *La vie et l'œuvre de Platon*) Aristote a déployé une verve inépuisable : existence et nature de ces

nombres idéaux, leurs principes et leur génération, caractères et rôle des grandeurs idéales, tout est passé au crible d'une critique dont le peu de sympathie est le moindre défaut.

Chose étrange, la *Métaphysique* d'Aristote aborde à deux reprises cette fort peu attrayante discussion : une première fois dans le livre A, une seconde dans les livres M et N. Ces deux expositions datent-elles de la même époque? sinon, quelle est la plus ancienne et la plus autorisée? La controverse est toujours pendante. Pour sa part, M. Robin incline à considérer le livre M soit comme un composé de morceaux disparates qui peut-être ne seraient pas tous de la main d'Aristote, soit comme une compilation faite sans beaucoup de soin par des élèves à l'aide de fragments composés mais non utilisés par leur maître. En outre, s'il est reconnaissant au stagérite « d'avoir défendu contre les Platoniciens pythagorisants les droits de l'expérience et d'une mathématique qui lui soit adaptée » (p. 427), presque aussitôt après il ajoute : « Suivre Aristote au milieu des arguties de sa polémique, découvrir tous les vices de cette argumentation captieuse, ce serait prolonger sans profit appréciable l'impression rebutante d'un tel amoncellement de stupidités équivoques et sophistiques. » Que penser d'une argumentation où « au lieu de lieu de laisser dire à un adversaire ce qu'il a dit, on lui fait dire ce qu'on croit apercevoir dans sa doctrine comme une conséquence, ou comme un postulat nécessaire? » (p. 429). Ce qui étonne, c'est qu'Aristote, à son insu le plus grand des platonisants, n'en veut pas moins « avoir l'air de reprendre la chaîne d'une tradition philosophique qui aurait été rompue par les divagations de Platon » (p. 582). Bien souvent il lui arrive de ne retrouver et de ne juger son maître « qu'à travers Xénocrate » (p. 439) ou sur des indications empruntées aux théories de la jeune école pythagoricienne.

Dans cette théorie des Idées-nombres, dont on ne peut hasarder qu'une reconstitution « hypothétique » (p. 460), M. Robin voit non pas la suppression, mais le complément, sinon la correction de la doctrine platonicienne primitive. Après avoir séparé les Idées (ce que n'avait n'avait pas fait Socrate), Platon voulut séparer de même les grandeurs et les nombres (ce qu'avaient refusé de faire les Pythagoriciens), et il aurait abouti à accorder aux Nombres une antériorité et une supériorité sur les Idées dont ils sont les modèles. Celles-ci deviennent des produits de l'Un et de l'Indéterminé, produits dont les Nombres idéaux représentent les lois d'organisation (p. 467). Ainsi seraient rattachées les relations de grandeur et de quantité aux substances qualitativement déterminées que sont les Idées.

Cela posé, M. Robin a fait un effort immense (je n'ose pas dire désespéré) pour reconstituer de toutes pièces ce second platonisme, si différent de celui qui depuis vingt-deux siècles à servi à tant d'idéalistes de nourriture intellectuelle. Sur les origines du monde et les figures géométriques, sur l'âme du monde et les nombres intermédiaires,

sur la nature de la vie et la pensée, il nous offre bien des rapprochements imprévus, bien des combinaisons ingénieuses (p. 442-498) : et cependant je répéterais volontiers ce mot qui lui fut adressé par un de ses juges au cours de sa brillante soutenance en Sorbonne : « Monsieur, vous m'avez gâté Platon ». En vérité, comment un platonisme qui place le non-être parmi les réalités idéales, et au-dessus du Bien élève résolument l'Unité ne serait-il pas en opposition formelle avec les déclarations les plus explicites de la *République*, du *Phédon* et du *Timée*?

Je n'ai rien dit encore du dernier livre de l'ouvrage, *Les principes* : quelques mots ici suffiront : aussi bien fait-il sur bien des points double emploi avec les deux premiers. Le rôle d'Aristote ne s'y modifie pas : fausse conception de la génération de la part de Platon, fausse conception de la matière, fausse théorie des contraires, notion incorrecte de la nature du Bien, voilà quelques-uns des griefs que relève M. Robin, griefs d'autant plus surprenants qu'en ce qui touche les principes, la doctrine d'Aristote « rappelle presque à la lettre les dogmes essentiels du platonisme » et que l'élève n'avait pas le droit « de subordonner au mécanisme ce dynamisme finaliste qui semble au contraire être une des plus incontestables caractéristiques de la philosophie de son maître » (p. 581).

Ne serait-ce pas sous l'entraînement d'un faible pour les théories alexandrines que M. Robin au terme de ses *Conclusions* aboutit en définitive à dégager d'Aristote un néo-platonisme avant la lettre? car comment qualifier autrement cette particularisation progressive des principes, ces « dégradations » qui nous sont présentées comme une « procession de l'Être », ce progrès réglé du simple au complexe? Mais il convient de savoir gré à notre auteur de sa réserve finale : « Que le Platonisme ainsi reconstitué d'après le premier témoin de son action philosophique soit le Platonisme de Platon lui-même, ou qu'il soit celui de quelques élèves fidèles, il est dans bien des cas impossible de le dire avec exactitude » (p. 601).

Une première table courante des matières, une seconde par ordre alphabétique, un catalogue des références aux écrits de la collection aristotélique rendront de précieux services aux lecteurs de ce volume, véritable monument de travail et de minutieuse application.

C. Huit.

Roger Picard. — La Philosophie sociale de Renouvier. 1 vol. in-8° 344 p., Paris, Rivière, 1904.

Ch. Renouvier ne fut pas seulement le rénovateur du criticisme qui, dans ses *Essais de Critique générale*, sut amender le kantisme par le phénoménisme; ce fut aussi, et peut-être surtout un théoricien de la rénovation sociale. Le « personnalisme » n'est que la philosophie

de sa sociologie et de sa politique; celles-ci ont été l'objet presque constant de ses préoccupations d'homme, vivant avec intensité la vie du citoyen : depuis 1848, Ch. Renouvier s'est intéressé à tous les problèmes posés aux législateurs, aux gouvernants, aux « républicains » (parmi lesquels ils ne cessa de compter, sans jamais briller au premier rang). Depuis 1848, le philosophe a multiplié les avertissements, les enseignements, les projets d'organisation sociale, politique et économique, les plus propres à amener le triomphe possible, mais fort aléatoire, d'un vrai *libéralisme*. C'est ce sociologue moraliste, au style rude, à l'expression souvent acerbe d'une pensée toujours fort élevée, que M. Roger Picard a voulu faire mieux connaître; et le livre que nous visons ici est l'indispensable complément de toute étude sur Renouvier philosophe.

« La principale originalité de Renouvier parmi les économistes et les sociologues du XIXe siècle résulte avant tout de ce que sa doctrine sociale est la conséquence et le produit de sa pensée philosophique » (p. 319). Le criticisme lui a fait abandonner « la croyance saint-simonienne que la société pourrait en peu de temps transformer sa constitution et parvenir à la justice »; le criticisme est pour lui l'unique philosophie capable de fonder la science de la morale et par conséquent de donner au droit et à la politique une base stable; cette doctrine, il la proclame nettement « la régulatrice des idées et des actes, des législations et des théories, non moins que des applications et de la pratique ». Il l'oppose au positivisme et à l'empirisme; elle le mène à combattre le socialisme autoritaire aussi bien que le despotisme; elle justifie sa foi républicaine. M. R. Picard veut voir dans la doctrine sociale de Renouvier « un socialisme libéral, un socialisme garantiste ou de justice » (p. 331) surtout parce que le philosophe a envisagé avec une grande indépendance à l'égard des solutions traditionnelles le problème de la possession des biens et celui des rapports entre le capital et le travail (voir ch. VI, p. 191 et suiv.) Mais la philosophie sociale du criticisme est essentiellement individualiste; sans être favorable à l'anarchisme, elle fait appel aussi souvent que possible à la bonne volonté individuelle, aussi rarement que possible à l'intervention de l'État; elle considère la solidarité sociale plutôt comme funeste à la moralité que comme favorable à une évolution convenable vers l'idéal (voir p. 41): elle fait de l'État un organe ayant surtout « à remplir un devoir de justice » (p. 124), conformément à un « contrat social », d'existence purement « rationnelle », implicitement, mais librement établi.

Pour passer de l'idéal moral et social — conçu d'après les vues si élevées de sa *Science de la Morale* et de son *Personnalisme* — à la réalité des faits politiques, économiques, juridiques, etc., qu'il s'agit de régenter, Renouvier a eu recours, comme on le sait bien d'ailleurs, à la distinction de l'état de paix et de l'état de guerre : nous vivons en un *état de guerre* où les prescriptions de la morale doivent subir un

notable fléchissement sans que pour cela la fin éthique puisse être perdue de vue (v. p. 89 et suiv.). Le « droit de défense » qu'un tel état fait reconnaître à l'individu entraîne bien des restrictions au devoir humanitaire; on peut rattacher au droit d'exiger en toutes circonstances le respect de la dignité humaine, de l'être qui veut être pris pour fin et non pour moyen (p. 109). L'individu doit se défendre contre ses semblables et contre l'État : pour assurer sa liberté il lui faut s'efforcer de réaliser l'État démocratique. (Ch. Renouvier était sur ce point en opposition très nette avec le dilettante Ernest Renan, théoricien de l'aristocratie — v. p. 120). — En sincère démocrate, notre philosophe ne put que devenir de plus en plus pessimiste à mesure qu'il constata plus aisément l'impuissance de la bourgeoisie et du peuple à réaliser autre chose qu'un incessant renouveau de l'oligarchie plus ou moins démagogique; il estima en définitive que « la France ne peut se relever que par l'avènement de nouvelles couches sociales » (p. 131).

Dans tous les domaines de la sociologie appliquée, Renouvier a apporté des vues nettement réformatrices et dont quelques-unes ont été adoptées par les législateurs de la troisième République.

Le suffrage universel lui a paru intangible; mais il a marqué sa préférence pour le suffrage indirect (p. 142). Il s'est montré partisan déterminé de la règle majoritaire : une opinion n'est pleinement respectable qu'autant qu'elle est parvenue à se faire adopter par une majorité; et Renouvier a poussé cette doctrine jusqu'à ne point tolérer en fait d'autre enseignement que celui qui est plus ou moins conforme aux vues de la majorité dans le pays (p. 287). La décentralisation administrative n'a pas eu de plus fervent théoricien que l'auteur du « gouvernement direct » (155) : Il voulut un jury civil à côté du jury criminel, avec des juges élus par le peuple « qui fait les lois ». (p. 157), la suppression de la peine de mort sauf « pour les crimes exceptionnellement graves » ; la préparation à la paix internationale par la paix intérieure (p. 177). A noter à ce sujet son opinion nettement défavorable à une politique de revanche ayant pour fin la reprise de l'Alsace-Lorraine (p. 174).

Proudhon avait établi « l'antinomie de la propriété » (p. 24); Renouvier la mit en relief; cependant il admit le droit individuel de posséder comme suite du droit de défense et comme garantie de l'indépendance. Il conçut le « droit au travail » comme excluant le communisme (p. 241), car il entendait laisser à l'initiative privée, plutôt collective (p. 269), le soin d'organiser librement la production. La création d'ateliers publics pourrait être une façon détournée d'instituer le crédit par l'État aux travailleurs (p. 255).

Il est peut-être surperflu de rappeler qu'à la fin de son existence, la philosophie tout entière de Ch. Renouvier devint surtout religieuse : la métaphysique de l'immortalité (réservée seulement aux bons) et de la reconstitution de la personnalité morale, se rattache aux croyances anti-évolutionnistes qui sont au fond du néo-criticisme. Si elle « se fonde

sur une vue très pessimiste des faits sociaux » (p. 314), si elle trahit chez l'auteur du *Manuel républicain* (1848) un profond découragement à la suite des cruelles désillusions de l'expérience politique et économique, elle a peu d'importance pour l'appréciation d'ensemble de la philosophie sociale de Renouvier.

G. L. Duprat.

Walter Kinkel. — Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Giessen, Töpelmann, 1908.

En mai 1907, la *Revue philosophique* donnait de la première partie de cet ouvrage un compte rendu où étaient mis en relief et le point de vue doctrinal et la méthode de l'auteur. Inutile d'y revenir, sauf pour constater que lorsqu'il s'agit notamment d'un Platon, ce n'est pas chose entièrement indifférente que la suppression de la partie biographique ainsi que de toute discussion sur les questions de dates et d'authenticité. Les uns féliciteront M. Kinkel de s'être ainsi débarrassé d'un fâcheux « poids mort », tandis que les autres, plus nombreux, je le crains, lui en voudront d'avoir esquivé des recherches d'une importance par eux jugée capitale.

Reste à apprécier les interprétations ici proposées de l'enseignement de Socrate, des socratiques, et surtout de Platon. Je me bornerai à ce qu'elles offrent de plus original.

Si les sophistes grecs (ingénieusement rapprochés ici des humanistes de la Renaissance) ont eu tort, ce n'est pas pour avoir souligné dans la connaissance le côté subjectif et individuel, mais bien pour avoir systématiquement rejeté le côté objectif et traditionnel. — Par l'affirmation des concepts, Socrate donna à la formule des Eléates la seule justification dont elle était susceptible. — Les Mégariques sont restés étrangers à toute théorie relative aux idées. — Antisthène et Rousseau sont également coupables ou également excusables de s'être insurgés contre la civilisation à l'heure même où autour d'eux elle semblait avoir atteint son apogée.

Mais c'est à propos de Platon que se multiplient les solutions nouvelles, pour ne pas dire paradoxales. Ainsi selon M. K. on se trompe gravement en assignant aux idées dans une sphère extramondiale un rôle qui pourrait être assimilé à celui des dieux inoccupés d'Épicure. C'est Aristote qui a le plus contribué à égarer la postérité en présentant comme absolues les idées platoniciennes : leur auteur y voyait très simplement ce que nous appellerions aujourd'hui des méthodes et des lois (p. 78) prêtant une détermination à ce que le sensible offre de « problématique », et créant ainsi, à la façon des catégories de Kant, l'objet de l'expérience (p. 93). Toute définition des choses ne peut être que provisoire, en attendant que des progrès de la raison jaillissent des lumières plus complètes. — Ce que le *Phédon* appelle « méditer sur la

mort » signifie avoir conscience de ce qu'il y a d'éphémère et de périssable autour de nous ici-bas. — Le temps est une conception mentale qui n'a rien à démêler avec les « choses en soi ». — Les éléments géométriques constitutifs des êtres, l'idée du bien elle-même (en dépit des déclarations formelles de la *République*) sont autant « d'hypothèses » émanant de la pensée scientifique ou de la dialectique discursive (p. 106) : à plus forte raison convient-il de se représenter le démiurge du *Timée* comme une sorte de personnification de l'intelligibilité et de la rationabilité de l'univers avec tout ce qu'il renferme. — Pourquoi tant de mythes sous la plume de Platon? à cause de la parenté (voisine de l'identification) entre l'Idée du Bien et celle du Beau. — Le dualisme platonicien, si accusé en ce qui touche le sensible et l'intelligible, ne vise que d'une manière très indirecte une distinction entre l'esprit et la matière. — On dit que Platon vieillissant a substitué les nombres aux idées : le développement logique de son système a dû l'amener bien plutôt à élever les nombres à la hauteur des idées.

Dans tout cela il y aurait certainement bien des réserves à faire, bien des points à élucider ou même à réfuter. Mais ce n'est pas le lieu ici.

Une dernière remarque. Dans la bibliographie relative à Socrate, on découvre la mention des deux ouvrages de Chaignet et de M. Fouillée : en revanche, en ce qui touche Platon si largement, si remarquablement étudié dans notre pays au cours du XIXe siècle, pas la moindre indication d'une publication française. A qui cette ignorance est-elle le plus préjudiciable, sinon aux Allemands eux-mêmes?

C. HUIT.

Otto Gilbert. — DIE METEOROLOGISCHEN THEORIEN DES GRIECHISCHEN ALTERTHUMS. Leipzig, Teubner, 1907.

Si l'on ne considérait que le sujet, le compte rendu de cette vaste publication (746 pages compactes de format grand in-8°) serait mieux à sa place dans une Revue scientifique. Mais puisqu'aussi bien (sauf en mathématiques) l'antiquité n'a guère connu d'autres savants que des philosophes, la brève analyse qui va suivre ne paraîtra pas ici trop déplacée.

L'ouvrage comprend deux parties dont la première (p. 17-272) est présentée par l'auteur comme neuve et originale. C'est une histoire spéciale et approfondie de la théorie des quatre éléments, universellement regardés alors comme le centre et le point de départ de toute recherche et de toute connaissance relatives au monde et à la nature physique, d'une part, et de l'autre, au chaud et au froid, les deux agents cosmiques par excellence.

Ce qui différencie les multiples solutions données à ce problème fondamental, c'est que tantôt ces éléments passent pour agir de leur propre initiative, et pour ainsi dire en vertu d'une volonté personnelle,

tantôt au contraire ils sont placés sous la dépendance plus ou moins étroite de puissances célestes qui règlent leurs actions et réactions réciproques.

Les Ioniens s'accordent pour unir complètement la matière et la force : les Eléates de même, sauf à subordonner celle-là à celle-ci et à repousser sans pitié tout anthropomorphisme dans la conception de la divinité. Mais cette confusion commence à être mise en question par Empédocle et Anaxagore chez qui des forces intérieures aux éléments contribuent avec eux à la genèse des phénomènes et aux vicissitudes de l'univers : mais auparavant déjà elle avait été rejetée par l'école pythagoricienne, élevant la détermination numérique bien au-dessus de la matière indéterminée. Chez Platon, la constitution des quatre éléments avec leurs qualités distinctives est elle-même l'œuvre de la divinité, laquelle au même titre que les Idées appartient au monde spirituel des intelligibles : M. Gilbert repousse en effet l'interprétation de Natorp ramenant les idées à n'être que des lois et des types logiques. Il lui semble d'ailleurs voir aux prises dans le *Timée* des théories cosmologiques d'origine diverse, que le génie de Platon n'arrive pas à concilier. Aristote sépare dans l'univers une partie supérieure ou céleste, et une partie inférieure ou terrestre, tout en admettant que du ciel et des puissances divines auxquelles il sert de séjour dérivent les déplacements et mouvements matériels observables dans la sphère qui nous entoure. A la suite d'Héraclite les stoïciens restaurent un monisme absolu : la divinité est tout à la fois l'âme et la matière du κόσμος. L'éternité est le privilège de Jupiter : toutes les autres forces naturelles sont imparfaites et périssables. Démocrite et les Épicuriens placent dans les atomes eux-mêmes le principe tout mécanique de leurs chocs et de leurs mouvements. L'univers n'a rien à voir avec les Dieux, si toutefois il en existe.

Dans la seconde moitié de son ouvrage, de beaucoup la plus étendue (p. 273-710), M. G. étudie successivement dans une série de chapitres particuliers les divers aspects du problème météorologique : la constitution de notre planète, la terre, l'eau, l'atmosphère, la pluie, les vents, les orages. etc. Je ne crois pas que ses successeurs trouvent beaucoup à ajouter à sa savante et consciencieuse exposition, d'ailleurs couronnée à la suite d'un concours ouvert par l'Académie des sciences de Munich : mais ils pourraient avoir la très légitime ambition de l'abréger, car la méthode n'est pas exempte de longueurs, et le plan adopté par l'auteur ne pouvait pas ne pas lui imposer d'assez fréquentes répétitions.

C. Huit.

James Adam. — The religious teachers of Greece. Édimbourg, Clark, 1908.

En 1903, j'ai rendu compte dans cette revue même, avec des éloges

mérités, de l'édition de la *République* de Platon par J. Adam. Voici un nouvel ouvrage, posthume hélas! du même auteur. C'est au fond le sujet qu'avait étudié en 1904 M. E. Caird dans *The Evolution of Theology in the Greek philosophers*, avec cette différence toutefois qu'ici il s'agissait avant tout des grandes écoles grecques postérieures à Socrate, tandis que M. A. débute avec Homère pour finir avec Platon, et d'autre part ne s'occupe pas moins des poètes que des philosophes, alors frères ennemis sur le terrain religieux.

Au point de vue de la forme, la ressemblance est au contraire très grande, car ces deux mémoires appartiennent également à la catégorie des conférences ou « lectures », si à la mode en Angleterre. On sait que nos voisins appellent de ce nom un ensemble de leçons données dans une Université par quelque célébrité venue soit d'une Faculté concurrente, soit d'un autre pays ou même d'un autre continent. L'orateur, parlant à un auditoire où se coudoient d'ordinaire étudiants et gens du monde, est tenu à l'intéresser au moins autant qu'à l'instruire, et lorsqu'ensuite il songe à se faire imprimer, de pareils volumes, éminemment utiles à la vulgarisation de la science, n'ont parfois qu'une assez médiocre valeur aux yeux des savants de profession. Ainsi, ai-je aujourd'hui le droit et peut-être aussi le devoir d'être court, d'autant plus que les dix conférences consacrées aux poètes, d'Homère à Euripide, sortent absolument du cadre de cette revue.

Dans la partie philosophique proprement dite, je ne découvre ni solutions nouvelles, ni, à plus forte raison, problèmes nouveaux. L'auteur relève dans Thalès la première apparition d'une « âme du monde », assigne à Pythagore et à la plupart de ses disciples un but essentiellement religieux ou politique, défend contre Freudenthal et Gomperz le monothéisme de Xénophane, explique les vues si originales d'Héraclite moins comme un effort de raisonnement que comme autant d'illuminations soudaines, et résume la prédication populaire de Socrate dans ce qu'il nomme assez ingénieusement la souveraineté de la raison (*noocracy*). Platon occupe à lui seul plus de cent pages de l'ouvrage : la mine à exploiter est en effet des plus riches, et le conférencier n'a pas résisté à la tentation de nous exposer et la cosmologie du célèbre philosophe et ses principes en matière d'éducation et sa théorie des idées avec non moins de détails que sa théologie et son mysticisme. Je note au passage l'insistance, d'ailleurs parfaitement justifiée, avec laquelle est souligné un trait distinctif de la dialectique platonicienne : il s'agit du contrôle et, s'il y a lieu, de l'élimination successive des diverses hypothèses que peut suggérer une question donnée. La méthode rationnelle, particulièrement chère aux anciens, se trouve ainsi rapprochée d'une façon inattendue de la méthode expérimentale dont s'enorgueillit la science contemporaine. De fait, la grande majorité des dialogues platoniciens sont autant d' « illustrations » plus ou moins heureuses de cette procédure intellectuelle.

En terminant je prends la liberté d'exprimer un regret. Dans ces trente ou quarante dernières années, la France a produit dans toutes les branches de l'érudition, sans en excepter la philosophie ancienne, une série de publications dont quelques-unes tout au moins sont de premier ordre. Est-ce défaut de publicité? est-ce l'effet de quelque préjugé tenace? Même nos meilleurs ouvrages paraissent inconnus à l'étranger. C'est ainsi que, sauf erreur, le *Dieu de Platon* de M. Bovet est l'unique travail en notre langue dont M. A. ait fait mention.

C. Huit.

Kant's. — Gesammelte Schriften, édit. de l'Académie des Sciences de Berlin, Band VI. — 1 vol. in-8° de x-549 pp., Berlin, Reimer, 1907.

Le tome VI de la grande édition publiée par l'Académie royale de Prusse (c'est, en même temps, le tome VI des *Œuvres*) renferme la *Religion dans les limites de la pure Raison* et la *Métaphysique des Mœurs*. Le premier de ces ouvrages a pour éditeur M. Georges Wobbermin, le second M. Paul Natorp. M. Ewald Frey s'est chargé, pour l'un et l'autre, des remarques concernant l'orthographe, la ponctuation et la langue. Comme dans les volumes précédemment publiés, les éditeurs divisent leur travail en trois parties : une introduction historique, des éclaircissements sur le fond, une discussion du texte. — M. Wobbermin résume, dans son *Introduction*, l'histoire des démêlés de Kant avec la censure prussienne à propos des quatre essais sur la *Religion* (soumis au censeur Hillmer, sur la demande expresse de Kant, le premier essai fut approuvé; mais le censeur Hermes, chargé de l'examen des écrits théologiques, refusa l'*imprimatur* aux trois derniers. Kant soumit alors ces trois essais à une faculté de théologie prussienne — M. Wobbermin conjecture qu'il s'agit de celle de Kœnisberg — qui leur donna son approbation, puis à la faculté de philosophie de Jena, qui accorda l'*imprimatur*). L'éditeur nous donne aussi quelques renseignements sur les deux manuscrits de l'ouvrage : celui du premier essai est conservé à Prague par le *Verein für Geschichte der Deutschen in Bœhmen*; celui des trois autres a été récemment acquis par la Bibliothèque de l'Université de Kœnisberg. — M. Natorp explique, dans son *Introduction* à la *Métaphysique des Mœurs*, pour quels motifs, s'inspirant à la fois des déclarations expresses de Kant dans une lettre écrite en 1798 à Nicolavius et des exigences du texte lui-même, il a rejeté à la fin des *Principes métaphysiques de la doctrine du droit* les *éclaircissements* ajoutés par Kant à la deuxième édition de ces *Principes* et que l'éditeur d'alors avait inséré contre toute logique entre la doctrine du *droit privé* et celle du *droit public*.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Monist

Année 1907.

W. Ostwald. — *La théorie moderne de l'énergétique.*

Dès le moment où a été reconnue la loi de la conservation de l'énergie, quelques physiciens ont pensé qu'on pourrait en faire la base des sciences physiques et naturelles. On sait que l'auteur est un ardent défenseur de cette vue qu'il a appelée *Énergétique*, qu'il a exposée dans ses *Vorlesungen über Naturphilosophie*, et qu'il juge tout à fait concordante avec les idées « pragmatistes » ou « humanistes ».

Le but de cet article n'est pas d'exposer l'énergétique : il s'adresse à ceux qui en ont déjà quelque connaissance, et doit servir à les guider parmi les différentes formes que revêt l'idée fondamentale.

Le sens commun admet une réalité, la matière, dont les différentes qualités et les différents phénomènes sont les accidents. Les « forces » en particulier, apparaîtraient et disparaîtraient selon les cas, et n'auraient aucune existence permanente. Julius Robert Mayer en 1841 a le premier rejeté cette vue et réclamé pour les forces (*Kräfte*) le caractère d'objets réels et indestructibles, quoique impondérables. (Par force, il entendait déjà, cela n'est pas douteux, ce que nous appelons *énergie*.) Mais il en faisait une seconde classe d'objets à côté de la matière, dont il ne contestait pas la réalité : et entre les deux, il ne reconnaissait aucune commune mesure. — L'énergétique moderne va plus loin : non seulement elle fait de l'énergie une chose, mais elle conteste que la matière en soit une, et elle ne voit dans la permanence de celle-ci qu'une forme accidentelle et incomplète de la permanence de l'énergie. On ne peut définir l'énergie par la matière, on peut définir la matière par l'énergie, et même on ne peut la définir clairement que par là.

Mais cette conception est toute récente : la première inspiration des successeurs de Mayer, Joule et Helmholtz notamment, fut d'absorber l'énergétique dans la conception de la matière, en considérant toute énergie comme un mode de mouvement atomique ou comme une énergie de position (*potentiel*), déterminée uniquement par des forces centrales. D'où le mécanisme universel, admis par la plupart des savants au XIXe siècle, et qui avait si bien tourné en dogme que plutôt que de le mettre en doute, on répondait aux objections qu'il

soulève en déclarant l'intelligence humaine trop limitée pour tout comprendre. De là également, la distinction illégitime d'une énergie actuelle, réelle, celle du mouvement, et d'une énergie purement virtuelle ou potentielle, celle qui ne tombe pas sous le sens de la vue.

Mais ce sont là des termes qui nous trompent. Est actuel tout ce qui peut, d'une part agir sur nos sens, et provoquer en nous un état de conscience, de l'autre, entrer dans un système régulier de causes et d'effets permettant la prévision. Il faut donc dire, pour être constant, que toutes les énergies sont réelles. Si nous avons peine à le reconnaître, cela tient, outre les causes déjà dites, à cette particularité que dans la plupart des langues européennes, le même mot sert à la fois pour l'idée abstraite et la chose concrète (la Musique, telle musique). Quand on reproche à l'énergie de n'être qu'une abstraction, on confond les deux sens.

Tandis que la théorie matérielle de tel ou tel phénomène ne nous donne qu'une satisfaction imaginative, on pourrait presque dire esthétique, le point de vue énergétique permet réellement la *prévision*, qui est l'essentiel. Tandis que la théorie matérielle crée une foule de pseudo-problèmes, reconnaissables à ce que leur solution dans un sens ou dans l'autre serait de nulle conséquence pour régler notre conduite, l'énergétique satisfait complètement au principe de Peirce, et ne pose que des questions dont les réponses sont à la fois importantes par leurs effets et déterminables par l'expérience.

Non seulement la biologie peut être délivrée par là d'une foule d'inutilités, comme la recherche des éléments matériels qui servent de substrat à l'hérédité, mais la science sociale elle-même peut être présentée d'une façon plus réelle et plus intéressante. L'histoire de la civilisation devient l'histoire des progrès de l'homme dans la domination de l'énergie. Les outils, comme le disait déjà Franklin, en sont les marques essentielles : or les outils sont des transformateurs d'énergie. Dans la première période, on ne fait qu'étendre le rayon de sa propre énergie, avec les bâtons, les marteaux, les projectiles; dans la seconde, on capte pour son usage les énergies animales et humaines; dans la troisième, les énergies végétales; dans la quatrième, les énergies inorganiques, celles de l'eau, du vent, du soleil, du feu, etc., etc... Finalement, *la valeur*, au sens le plus général, repose sur les variétés qualitatives de l'énergie et sur leur inégale puissance. Dans la grande transformation de l'énergie utilisable en énergie calorifique égalisée, et par conséquent inutile, la fonction humaine par excellence est de faire passer le maximum d'énergie possible par des formes utiles. « Le critérium de valeur est universel : il s'applique aussi bien aux expédients de la vie journalière qu'aux plus hautes manifestations de la science et de l'art. »

Enfin la psychologie peut progresser par les mêmes voies et se débarrasser des énigmes, qui en arrêtent le développement. Le rapport de l'âme et du corps est un pseudo-problème : il est trop évi-

dent que la pensée ne peut être rendue homogène à la matière. Mais rien n'empêche d'admettre que la pensée soit une forme d'énergie; dès lors, il est possible de découvrir les lois qui relient cette énergie à toutes les autres, et le monde reprend son unité.

P. Carus (directeur du *Monist*). *La philosophie du professeur Ostwald.* — Critique très libre de l'article précédent et des idées d'Ostwald en général.

Le professeur de Leipzig s'imagine, un peu à la façon de Spencer, que le problème philosophique est résolu si l'on trouve « un concept universellement applicable ». Il part de ce principe que si l'on peut subsumer la matière sous le concept d'énergie et non l'énergie sous celui de matière, il s'ensuit que celle-ci est moins réelle que celle-là. Autant dire que le genre seul est réel et que les espèces tirent de lui toute leur réalité. Métaphysiquement, c'est un platonisme arbitraire et inconscient. Scientifiquement, c'est une faute de logique : comment l'inétendu pourrait-il impliquer l'étendu? Ce pseudo-monisme est une tentative pour absorber la catégorie de substance dans celle d'accident ou d'action, qui n'a de sens qu'en corrélation, avec elle. Le vrai monisme ne postule qu'une chose : l'unité de la vérité, et non celle de l'être: car il y a au moins trois concepts *a priori* indispensables à notre pensée du monde : la substance, l'énergie, la forme; et la forme est même la plus importante des trois. — Rechercher l'unité de l'univers dans l'universalité d'un des éléments qui le composent est un idéal antécritique, semblable à celui des physiciens d'Ionie, et conduit à un échec inévitable [1].

Valter B. Pitkin (Columbia University). *Sur un aspect logique des théories de l'hyperespace.* Cet article a pour but de montrer que l'on n'aboutit à l'idée (illégitime) d'espaces à n dimensions que par une confusion entre deux concepts faussement pris l'un pour l'autre, celui de déterminants, c'est-à-dire d'éléments variables dont la représentation totale est fonction, et celui de « dimension ». Toute dimension est un déterminant, mais quand on en conclut que tout déterminant est une dimension, qu'on le traite comme tel, et qu'on tire de là des conséquences philosophiques, on commet simplement le sophisme de fausse conversion. C'est ainsi que M. Poincaré dans *La science et l'hypothèse*, identifiant complètement les deux concepts en question, disait qu'à proprement parler notre espace musculaire a autant de « dimensions » que nous avons de muscles. Mais c'est jouer sur le sens du mot *dimension*. En ce sens l'espace, le vrai, celui de notre perception aurait juste autant de dimensions qu'on le voudrait; tout dépendrait de la manière de le percevoir; il aurait un nombre de

1. M. Paul Shipman, il y a quatorze ans, avait déjà proposé les mêmes vues, et M. Carus les avait déjà réfutées; la discussion se trouve dans l'année 1894 de *The Open Court*. Les passages essentiels en sont reproduits dans le présent article.

dimensions variables pour l'homme normal et le manchot, pour celui qui marche et pour celui qui touche. Ce n'est évidemment pas de cela qu'il s'agit. — Mais on peut, dira-t-on, faire correspondre à une série de couples de nombres, le plan; à une série de triplets numériques l'espace euclidien. Il faut donc admettre « par raison de consistance logique » qu'à des nombres complexes à 4, 5... n termes correspondent des espaces à 4, 5... n dimensions. — Or, nous pourrions en dire autant d'un son : il a trois déterminants : hauteur, timbre, intensité, que l'on peut, si l'on veut, appeler ses « dimensions ». De même la couleur a trois dimensions, sa longueur d'onde, son intensité et sa saturation. Faudra-t-il conclure, par le même raisonnement, qu'il y a de mystérieux hypersons et des hypercouleurs, ayant 4, 5... n déterminations inconnues qui s'ajoutent aux précédentes? De ce que le nombre symbolise l'espace, il ne s'ensuit pas que tout ce qui est vrai du premier soit applicable à un élément réel du second; ce dernier constitue, lui aussi, une réalité perceptive, dont les mathématiciens ne tiennent pas compte quand ils parlent d'hyperespace, et par conséquent la fonction de n variables dont ils parlent alors n'est plus qu'un cadre logique, qui n'est pas plus espace qu'autre chose.

W. C. Ayton Wilkinson. — *L'aspect logique des théories sur les hyperespaces.* (Réponse à l'article précédent).

M. Pitkin a bien raison de critiquer ceux qui prétendent *généraliser* l'idée de dimension. La dimensionalité est une propriété particulière de l'espace. Mais elle présente un caractère très spécial qui la distingue des déterminants sensibles, comme la hauteur et l'intensité d'un son. C'est que les dimensions spatiales jouissent toutes trois des *mêmes* propriétés, qu'elles sont interchangeables, qu'on peut les multiplier l'une par l'autre, etc. Si nous imaginons des espaces à quatre dimensions, c'est que nous connaissons très bien des espaces à deux dimensions, tandis qu'il n'y a pas de son qui n'ait qu'une hauteur et un timbre, sans intensité. On n'a donc pas le droit de conclure par analogie des uns aux autres. — Maintenant, l'espace a-t-il réellement une quatrième dimension? Nous n'en savons rien, c'est affaire d'expérience. Le jour où nous serons conduit à la percevoir, ou à percevoir quelque phénomène qui exige cette dimension pour être expliquée (par exemple l'introduction d'un corps solide dans un espace rigoureusement clos suivant les trois dimensions) il sera temps de prendre cette hypothèse pour autre chose que pour une simple formule.

Prof. Edward O. Sisson (Université de Washington). — *L'universalité, idée fondamentale de l'éthique.* — Ses trois formes : la *loi* (civile, puis morale), *l'interdépendance* (non pas au sens de solidarité organique, où nous le prenons habituellement, mais en un sens juridique très voisin de la « théorie du droit » telle qu'elle est conçue par les kantiens) et enfin *l'amour* « réalité dont la loi et l'interdépendance ne sont que des formules ou des théories »; il est la connaissance intuitive d'un ordre réel des choses, connaissance sans laquelle le

commencement de toute vie morale ou sociale serait inexplicable.

O. F. Cook (Washington). *L'agriculture base de l'éducation.* Tout le monde sait que l'agriculture a été la base de la civilisation, mais on oublie qu'elle n'est pas moins la base du développement social et intellectuel. Il n'y a pas de pédagogie qui puisse donner leur pleine croissance mentale à des enfants élevés dans une ville, n'ayant pour milieu matériel que des appartements, des escaliers, des rues pavées et des écoles; pas plus qu'il n'y a d'hygiène qui puisse dans ces conditions leur donner leur plein développement corporel.

G. Gore. *Vue scientifique du choix volontaire.* — Il est un cas particulier du choix en général, c'est-à-dire de la réponse que provoque une action extérieure sur tout objet, vivant ou non, réponse qui est évidemment déterminée, pour un même stimulus, par la nature de cet objet. Un aimant choisit dans une poudre métallique les particules de fer, l'os choisit dans le sang des matériaux pour l'os, etc. La grande masse de nos choix est automatique et inconsciente. On voit le caractère organique et même physique du choix dans ce fait que certains états purement physiologiques détruisent ou rétablissent la possibilité de choisir un parti et de prendre une résolution.

A. H. Grunlogsen. *Quelques données historiques sur la science moderne du langage.* — Revue historique assez confuse des idées modernes sur la science du langage (Steinthal, Adelung, les deux Schlegel, Bopp, etc.). L'auteur insiste particulièrement sur Humboldt. Son but est de montrer que ce qui a paralysé si longtemps la science du langage est l'idée dualistique de l'esprit et du corps, de la pensée et de la nature, idée venue de la scolastique. Cette idée a conduit à faire du langage une *chose*, qui a sa constitution, ses éléments, ses stratifications, etc., et qui demeure la même avec des caractères définissables, à travers toutes les formes particulières qu'il revêt. La tâche de la science consistera longtemps encore à réagir contre cette idole.

Soyen Shaku, de Kamakura (Japon). — *La conception bouddhiste de la mort.* Interprétation dans un sens aussi rationaliste que possible du dogme bouddhique de la réincarnation. On se survit quand on crée un grand exemple.

Lawrence H. Mills. *Analogies entre Zoroastre* et quelques livres de l'ancien et du nouveau Testament, notamment le livre de Daniel.

P. Carus. *Les éléments mythiques de l'histoire de Samson.* Son rapport avec les mythes solaires et avec la légende du Christ.

Waldemar Kloss (St Louis, Mo). *La place d'Erasme dans l'histoire de la philosophie.* — Point de philosophie systématique. Le but de sa vie est essentiellement d'un humaniste et d'un chrétien : « *Promovere bonas litteras atque rudecere ecclesiam ad pristinam puritetam.* » L'auteur insiste surtout sur ce dernier point et montre comment il s'allie chez Erasme à son culte de l'antiquité classique.

T. H. Evans (Philadelphie). *Quelques curieuses relations psycho-sensorielles.* — Documents intéressants sur diverses synesthésies, com-

plétés par quelques hypothèses sur les causes explicatives du phénomène, et en particulier sur la signification émotive immédiate des voyelles.

Hugo de Vries. *Evolution et mutation.* — Exposé par l'auteur lui-même de ses idées bien connues sur la variation brusque des espèces et son rôle dans l'évolution. Résumé précis des célèbres expériences sur l'*Œnothera lamarkiana*. L'auteur insiste sur ce fait que la théorie des mutations présente l'espèce comme une unité bien définie, qui a sa naissance bien déterminée, sa durée, sa mort, et qui durant toute sa vie garde le genre de fixité, « l'idée commune », que l'ancienne biologie lui attribuait.

Hugo de Vries. *Nouveaux principes d'agriculture.* — Applications à la pratique agricole des expériences de Nilson sur les céréales; supériorité des progrès obtenus par mutation sur les progrès obtenus par simple sélection. Les premiers ont pu donner des variétés nouvelles de céréales adoptées aux climats froids, que les seconds n'avaient pu réaliser.

A. L.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XL.

A. Marty. *Sur les admissions* (*Annahme*). (1-54). — Meinong (*Z. f. Ps.*, 2e vol. supplémentaire) considère comme une classe irréductible de faits psychiques, intermédiaires entre la représentation et le jugement, ce qu'il appelle *Annahme*. Par exemple, admettons, sans l'accorder, que Napoléon soit encore vivant : ce serait là une admission, c'est-à-dire quelque chose comme un jugement provisoire et conditionnel. Marty critique cette théorie et la rejette.

G. Alexander-Schaefer. *Sur la question de l'évolution des images.* (55-73). — Il s'agit de la reproduction d'intervalles de temps, limités par des sensations auditives, visuelles et tactiles, et séparés par des durées variables. Les résultats sont tellement irréguliers qu'il ne s'en dégage pas de conclusion.

R. Saxinger. *Contributions à la théorie de l'imagination émotionnelle* (145-159). — Cet article a pour but de compléter un mémoire du même auteur paru dans la collection d'études où Meinong a réuni des travaux de l'Institut Psychologique de Graz sous le titre de *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (1904). Le premier mémoire de S. cherche la nature des émotions et des tendances imaginaires (*Phantasiegefühle*, *Phantasiebegehrungen*). C'est le nom que Meinong a donné (*Ueber Annahmen*, p. 246) aux émotions et tendances que l'on éprouve par exemple au théâtre, à la condition d'admettre (*annehmen*) l'existence des objets, personnages et événe-

ments du théâtre. S. se demande si ce sont là des sentiments réels, qui ne diffèrent des autres sentiments que par leur origine, ou bien si ce sont des sentiments non réels, et en fin de compte irréductibles. Il adopte et soutient la seconde opinion. — Dans le présent article de la *Zeitschrift*, il revient sur le même sujet, pour apporter des éclaircissements complémentaires. Il s'occupe principalement des abstraits émotionnels de Ribot (d'après *Année Psychologique*, III). Il en reconnaît l'existence, mais s'attache à montrer que ce sont surtout des émotions imaginatives, liées à des « admissions ». En visitant un monastère, par exemple, on se met plus ou moins, en imagination, à la place des hommes qui l'habitent, et à ce travail de l'imagination répondent des émotions qui se substituent aux émotions réelles.

S. Loria. *Recherches sur la vision périphérique* (160-186). — Ces expériences continuent celles de Heinrich (même revue, IX et XI), qui a montré que, contrairement à une opinion de Helmholtz, il y a une modification de l'accommodation dans la vision indirecte. S. apporte des résultats nouveaux, et fait voir d'abord que le champ dans lequel on peut percevoir un objet placé en dehors de la vision directe (en position paraxiale, comme dit l'auteur) est complètement indépendant de la position du point de fixation : l'accommodation de l'œil, dans ces conditions, est uniquement déterminée par la position de l'objet. De plus, l'œil, dans la vision indirecte, est très myope, et sa myopie grandit à mesure que l'on s'éloigne de la vision directe. Il en résulte que le champ de la vision distincte se rétrécit quand on s'écarte de l'axe de fixation : il est limité, dans le plan horizontal, par deux lignes (les lignes d'accommodation), dont l'une correspond à la plus grande courbure du cristallin, l'autre à son plus grand aplatissement; et, dans l'espace tout entier, il est limité par deux surfaces d'accommodation. Les limites de cet espace d'accommodation varient avec les différents yeux; mais si, sur les différents points d'une même ligne d'accommodation, on place des objets, l'un en position axiale, les autres en position paraxiale, tous ces objets sont vus simultanément de la manière la plus distincte. — Les conséquences de ces expériences concernent l'attention et le champ de conscience. L'attention n'est pas une fonction centrale, mais comporte d'importantes opérations périphériques. D'autre part, quand on veut mesurer le champ de conscience pour les perceptions visuelles, c'est-à-dire quand on cherche le nombre d'objets qui peuvent être vus simultanément d'une façon distincte, la réponse est donnée d'avance par les présentes expériences : on peut voir tous les objets qui se trouvent sur la même ligne d'accommodation, ou, si les objets ne sont pas dans un plan horizontal, on peut voir à la fois tous ceux qui se trouvent sur la même surface d'accommodation. Par suite, les expériences sur le champ de conscience des perceptions visuelles ne mesurent pas ce qu'elles prétendent mesurer, mais sont propres uniquement à nous donner des informations sur la position et l'étendue de la

surface d'accommodation par rapport au point central de fixation.

Clifton O. Taylor. *Sur l'intelligence des mots et des propositions* (225-251). — Ce travail est une tentative, dans le genre de celle de Marbe (*Experimentel-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, 1901), pour apporter une contribution à la psychologie du jugement par le moyen d'une observation subjective méthodique. C'est d'ailleurs Marbe qui a conseillé, et, dans une certaine mesure, dirigé la recherche. Par exemple, on lit au sujet une phrase qui demande un certain travail d'esprit pour être comprise, et il note son observation subjective. Ou bien le sujet lit une page d'un traité d'anatomie et note les images évoquées au cours de la lecture, ou bien la lecture porte sur une page d'économie sociale, exposant des idées abstraites, ou bien sur quelques vers de Klopstock présentant des difficultés de construction. — Les résultats ne sont pas très considérables. Quand le texte lu ou entendu a un sens intuitif où concret, les images évoquées peuvent aider à le comprendre; mais, si on relit le texte une ou plusieurs fois, les images deviennent plus rares à mesure que le texte devient plus familier. Si le texte a un sens abstrait, les images concrètes en rendent plutôt l'intelligence plus difficile. A la première lecture d'un texte qui présente quelques difficultés, le sujet a fréquemment la conscience de comprendre; quand, par une lecture nouvelle, le texte est en réalité mieux compris, cette conscience de comprendre devient plus rare.

G.-H. Schneider. *L'orientation des pigeons-voyageurs* (252-279). — L'auteur de ce travail a publié en 1880 un livre sur l'activité des animaux : *Der tierische Wille*. Le présent article devait prendre place dans une seconde édition, que la mort a empêché l'auteur de préparer entièrement. — Il y a environ vingt ans, il fut chargé par le ministère de la guerre de Prusse de faire des recherches systématiques sur la question, et il eut pour faire ces recherches un crédit de 1 500 mk. Il fut autorisé ensuite à publier les résultats purement scientifiques de son travail. — Ces résultats sont fondés sur des expériences. Une tentative pour obtenir des renseignements au moyen d'un questionnaire envoyé à 110 sociétés s'occupant des pigeons-voyageurs n'a rien donné. Les expériences sont ingénieusement conçues et assez variées pour être concluantes. Les pigeons de six mois à un an, habitués à se promener par les champs à petite distance du colombier, mais n'ayant encore, au début des expériences, fait aucun voyage, ont été lâchés à des distances variables, dont la plus grande était de 56 kilomètres : l'auteur les observait au moment de la mise en liberté, et des personnes postées auprès des colombiers, notaient l'heure du retour de chaque pigeon. — Les expériences montrent très clairement que les pigeons n'ont pas un sens inné de la direction : car, transportés à une petite distance (7 k. 1/2), dans un endroit qu'ils ne connaissaient pas et d'où ils ne pouvaient voir la ville qu'ils habitaient, ils ont eu les plus grandes difficultés à la retrouver. En général, les jeunes

pigeons que l'on met en liberté dans un pays inconnu s'élèvent en l'air à une hauteur assez grande, puis, après quelques cercles ou crochets, se dirigent vers le groupe de maisons le plus rapproché. S'ils ne le reconnaissent pas pour celui qu'ils habitent, après quelques vols circulaires, ils se dirigent vers un autre groupe de maisons, et en général en suivant la direction d'une vallée. Tout cela se comprend par l'association des images : car, dans leurs premières excursions libres, ils se sont peu écartés du colombier natal, et ils l'ont toujours retrouvé dans le groupe de maisons le plus proche; s'ils se sont écartés un peu plus, c'est ordinairement la vallée dans laquelle se trouve la ville ou le village qu'ils habitent qui leur a fourni une direction de repère. Tout cela est confirmé par d'autres expériences. Si des pigeons nés dans une ville industrielle sont mis en liberté dans le voisinage d'une autre ville où se trouvent aussi des cheminées d'usines, ils s'y trompent toujours, et toute autre ressemblance avec leur ville natale est pour eux une cause d'erreur. Mais qu'on les transporte, en voiture ou en chemin de fer, dans des cages à claire-voie, ou bien que les cages soient recouvertes d'une toile qui les empêche de voir, cela ne fait aucune différence pour le résultat : car les pigeons ne s'orientent pas d'après les objets vus au voisinage du sol, mais d'après ce qu'ils peuvent voir de haut. Un temps clair et la présence du soleil leur rendent le retour beaucoup plus facile, plus sûr et plus rapide. Par un temps sombre, il en est qui s'égarent, et la durée du retour est toujours plus longue. Les vieux pigeons transportés à une très grande distance paraissent se guider d'après leur connaissance du pays, et, quand ils ne le connaissent pas, d'après le soleil. S'ils sont en troupe, ils suivent volontiers celui d'entre eux qui paraît le plus sûr d'avoir trouvé la bonne direction. Il y a donc un certain sens de la direction, mais il est acquis par l'expérience. Une observation finale confirme toute cette étude : pendant une semaine, on vit tous les soirs un pigeon étranger se percher sur un bâtiment élevé, et chaque matin il s'envolait pour revenir le soir : le huitième jour, il ne revint pas. Il donnait l'impression de chercher systématiquement son colombier, dans toutes les directions à partir d'un même point, jusqu'à ce qu'il l'eût trouvé.

FOUCAULT.

VIe Congrès international de Psychologie.

Pour éviter une coïncidence avec le Congrès de médecine de Budapesth, et pour répondre à un vœu émis de plusieurs côtés, la date du prochain Congrès international de Psychologie qui doit avoir lieu cet été à Genève a été avancée de quelques semaines : ce congrès se tiendra *du 3 au 7 août*. Le Comité d'organisation lancera sous peu sa seconde circulaire, qui contiendra la liste des rapports généraux, avec les noms des rapporteurs, ainsi que divers autres renseignements.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

LAFARGUE (Paul). — *Le déterminisme économique de Karl Marx.* In-8, Paris, Giard et Brière.

TISSERAND. — *L'anthropologie de Maine de Biran.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. SCHINZ. — *Antipragmatisme.* In-8, Paris, F. Alcan.

FROUMENT. — *Conception positive du monde.* In-8, Paris, Vigot.

BARUZI. — *Leibniz; avec de nombreux fragments inédits.* In-12, Paris, Bloud.

MANTOIS DUPUY. — *Étude médico-sociale sur la responsabilité atténuée.* In-8, Lyon, Legendre.

M. WALLON. — *Le délire chronique à base d'interprétation.* In-8, Paris, Bartlier.

HUBERT et MAUSS. — *Mélanges d'histoire des religions.* In-8, Paris, F. Alcan.

LADENBURG. — *Histoire du développement de la chimie*; traduction française. In-8, Paris, Hermann.

R. MEUNIER. — *Le hachich.* In-12. Paris, Bloud.

F. LACOMBE. — *Taine historien et sociologue.* In-8, Paris, Giard.

CARVETH READ. — *The Metaphysics of Nature.* In-12, London, Adam.

ELLERY LEONARD. — *The Fragmente of Empedocles.* In-8, Chicago, Open Court.

WESTERMARCK. — *The Origin and Development of moral Ideas*, t. II. In-8, London, Macmillan.

PICK. — *Ueber das Sprachverständniss : drei Vorträge.* In-8, Leipzig, Barth.

WERNER. — *Das Christenthum und die monistiche Religion.* In-8, Berlin, Curtius.

H. BERGMANN. — *Untersuchungen zum Problem der inneren Wahrnehmung.* In-8. Halle, Niemeyer.

HAAS. — *Die Entwicklungsgeschichte der Satzes der Erhaltung der Kraft.* In-8, Wien, Hölder.

PURPUS. — *Die Dialectik des Bewusstseins nach Hegel.* In-8, Berlin, Trowitzch.

LORIA. — *La sintesi economica.* In-8, Torino, Bocca.

PAGNINI. — *Le analogie.* In-8, Prato-Collini.

SERIS DELLA TORRE. — *Gradualitat de la conciencia.* In-8, Habana.

INGEGNIEROS. — *Al margen de la Ciencia.* In-8, Buenos-Ayres, Lajoeran.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

NATURALISME, HUMANISME
ET
PHILOSOPHIE DES VALEURS

I

Il n'y a pas d'esprit curieux et attentif aux signes des temps qui ne remarque que le flot de la pensée, auparavant dispersé, tend aujourd'hui à se concentrer de toutes les dérivations de la vie et des sources les plus diverses de la culture dans le grand courant de la philosophie, dont depuis plus d'un siècle une « erreur multiforme » l'avait détourné. Dans le domaine des études mathématiques ou expérimentales, la science voit surgir à chaque pas des questions d'ordre spéculatif; les arts et les lettres sont pénétrés par la pensée, et il n'est pas jusqu'au mouvement social de notre époque qui n'éprouve le besoin de se construire une philosophie à l'aide du matérialisme historique. Partout l'on parle de la « renaissance de la philosophie »; c'est le titre que Charles Stumpf donnait il y a un an à son discours rectoral devant l'Université de Berlin [1]. Tout le monde écrit sur la *Renaissance de l'idéalisme*; les uns y voient un relèvement des valeurs idéales du monde de la culture et un réveil général des esprits tirés du long sommeil d'un positivisme systématique et d'un matérialisme mécanique dont les effets sociaux se font sentir maintenant, au bout d'une génération, comme il arrive dans les régions inférieures de la culture et de la vie [2]; d'autres désignent plus particulièrement de ce mot l'essai d'une revanche tentée par la grande tradition romantique de

1. Stumpf, *Die Wiedergeburt der Philosophie* (Rektorattrede), 1908, Leipzig, op. Paulsen, dans *Kultur der Gegenwart*, VI, p. 389 suiv. Berlin-Leipzig, 1907 et le nouveau livre de L. Stein, *Philos. Strömungen der Gegenwart*, Stuttgart, 1908.

2. Outre les ouvrages connus de Brunetière, Paulhan, Zuccante, Troïlo sur le nouvel idéalisme, voir le bon livre de Villa : *L'Idéalisme moderne*, Turin, 1905, celui de Brunschwicg : *L'Idéalisme contemporain*, Paris, F. Alcan, 1905, et mes articles dans le *Giornale d'Italia*, 28 août 1905, et dans la *Nuova Parola*, III, 1904.

l'idéalisme philosophique allemand qui fleurit dans la première moitié du dernier siècle et qui marque peut-être l'apogée du génie métaphyisque dans les temps modernes [1].

Si l'intempérance actuelle du pragmatisme nominalistique qu'on a justement appelé une nouvelle sophistique [2] et son audacieuse négation de ce qui forme l'esprit de la science moderne, de ses principes et de ses méthodes peut expliquer en partie les récentes doléances de certains sociologues positivistes d'Italie comme Loria sur la prétendue décadence de l'esprit scientifique, comment nier qu'aujourd'hui les esprits des savants les plus autorisés se tournent vers les questions les plus hautes et les plus générales de la pensée et de la vie? A la suite d'Helmholtz, de Du Bois-Reymond et de Wundt, nous avons vu discuter des questions de critique gnoséologique et de philosophie naturelle par des mathématiciens, des physiciens et des physiologistes comme Hetz, Olivier Lodge, Mach, Ostwald et Verworn [3]. Telle est la question capitale et sans cesse renaissante des limites de la connaissance et de la sience. Il y a un peu plus de trente ans que Du Bois-Reymond parlait dans un congrès scientifique à Berlin des limites de la connaissance naturelle et désignait la région qui s'étend au delà par le mot : *ignorabimus*, sorte de « défense » de chasser pour cette quêteuse infatigable qu'est la raison humaine. Au début du nouveau siècle, un autre physiologiste anglais [4] notant le contraste qui existe entre la conscience grandissante des limites des facultés humaines et la conception plus vaste de l'univers, y voyait la raison de l'attitude respectueuse que garde la haute science contemporaine à l'égard de la foi religieuse. De nos jours un troisième physiologiste, d'ailleurs illustre, Verworn, dans un discours prononcé devant un congrès de naturalistes, à Francfort, en février de la dernière année [5], discuta de nouveau le même problème, malgré sa prétention

1. Cf. les écrits de B. Croce et de Gentile sur le nouvel idéalisme philosophique, et le livre de Schmidt : *Zur Wiedergeburt des Idealismus*, Leipzig, 1908, et un autre de Mallock : *The Reconstruction of Belief*, 1905, de même celui d'Anna Hartmann : *Zurück zum Idealismus*, Berlin, 1902.

2. Münsterberg, *Philosophie der Werte* (*Grundrüge einer Wettanschauung*), Leipzig, 1908.

3. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Leipzig, 1904.

4. I. Gray, M. Kendrick (de l'Université de Glascow), *Science and Faith* (An Adres), Glascow, 1900, p. 5 et suiv.

5. Verworn, *Die Frage nach den Grenzen der Erkenntniss*, Iéna, 1908.

d'effacer de tels confins et d'abattre ces barrières, en étendant la possibilité de la connaissance au delà de toute limite assignable. De toute façon les faits prouvent que cette question s'agite au cœur de la science moderne. Cette constatation est d'autant plus remarquable qu'au point où se dressent les bornes de la connaissance, nous voyons, comme Kant, s'affirmer d'une façon formelle les plus hautes aspirations de la vie et se dessiner le vrai domaine des valeurs. Aussi bien le contraste entre ces nécessités pratiques et les bornes du savoir que le progrès de la science révèle de plus en plus, forme-t-il le levain qui fait monter la philosophie au sein de la culture actuelle. Elle devient ainsi, en un certain sens, ce que les Anglais appelleraient une science du *border land* pour la région située au delà des frontières de la connaissance positive et expérimentale. Aux extrêmes confins du domaine connaissable se trouve l'intuition pure qui perçoit le singulier; de l'autre côté est l'universel. Comme l'individu en soi est une abstraction, de même le point où les plus hautes généralités se ramènent à l'unité, c'est-à-dire le tout, constitue pour nous un pur idéal qui n'est ni fourni par l'expérience, ni exactement compris par la raison, parce qu'il est au-dessus de toute catégorie. Comme critique de la connaissance ou épistémologie, la philosophie aboutit aux concepts-limites *grenzbegriffe* de ce qui dans le monde nous apparaît comme antithèse de qualité et quantité, causalité et liberté, sujet et objet. Mais quand elle tente de reconstruire idéalement la totalité du réel, elle s'efforce alors de dépasser ces antithèses et de les concilier dans ce qu'Höffding [1] appelle une interprétation ou représentation intégrale de la réalité. Quand même cette œuvre d'idéalisation sublime et héroïque ne serait pas nécessaire à la pensée, elle le serait toujours à la vie; car dans cette région qui échappe aux rigoureuses déterminations de la science positive se posent justement les problèmes les plus élevés et les plus pressants de la vie morale, qui répondent aux plus profonds besoins de l'âme.

La philosophie reparaît donc comme une forme de pensée nécessaire à la science qu'elle achève et à la vie dont elle est comme le flambeau directeur. Mais où plonge-t-elle ses racines? dans quel

1. Höffding, *The Problems of philosophy* (trad. anglaise), avec préf. de W. James, New-York, 1905.

terrain naturel celles-ci peuvent-elles se ramifier? Est-ce dans les études qui regardent l'humanité ou dans les sciences de la nature? Est-elle uniquement la philosophie de l'esprit ou aussi celle de la réalité naturelle, la science de l'expérience interne ou encore la doctrine générale de l'expérience externe? En nous posant ces points d'interrogation, nous supposons que l'on entend la philosophie comme une conception synthétique du monde et de la vie; car personne ne saurait mettre en doute qu'elle ait son domaine propre, où l'on ne peut lui contester son titre de science critique et de théorie de l'activité, et que cela suffise à lui assurer son droit d'entrée dans le cercle des sciences. Mais en tant qu'elle constitue aussi un système de coordination des sciences, elle prend une forme particulière et adopte une manière *sui generis* de considérer l'objet qui lui est commun avec elles; d'ailleurs cette forme de sa doctrine touchant les rapports d'un caractère universel et idéal se résout plus tard en un nouveau contenu de la pensée.

Aussi bien existe-t-il un groupe d'hégéliens, et on en trouve même chez nous [1], qui insistent sur l'autonomie absolue de la philosophie et sa séparation radicale des sciences naturelles et mathématiques. Elle a, disent-ils, une méthode essentiellement différente de celle qui convient à l'étude empirique des phénomènes, et elle emprunte sa matière propre à l'humanité, telle que l'histoire la révèle. Ou bien elle est la philosophique de l'esprit, ou elle n'est qu'une vaine apparence de philosophie ainsi devenue la servante des sciences exactes et expérimentales; car celles-ci étudient le monde extérieur, tandis qu'elle trouve son objet et sa raison d'être dans le monde interne révélé par l'histoire. Cette opinion contient sans doute une grande part de vérité, puisque la principale source de la philosophie est dans l'histoire, et en particulier dans sa propre histoire; son esprit et sa méthode diffèrent totalement de ceux des sciences particulières de la nature, vu qu'elle recherche le sens le plus vrai et le plus vaste de la réalité; et comme elle replace le monde de l'expérience commune dans le tout, elle élève ce monde déjà élaboré par la pensée scientifique jusqu'à son ultime expression, c'est-à-dire qu'elle le fait rentrer dans un système de déterminations

1. Voir B. Croce dans la *Critique* du 20 mai 1908.

dérivées de la conscience[1]. Les sciences expérimentales, à quelque degré de haute généralité qu'elles puissent parvenir, appuient leurs jugements sur quelque donnée inconnue, je veux dire la conscience prise en elle-même et dans sa signification plus générale et compréhensive, tant au point de vue du principe intelligent que de la matière intelligible et de leur réduction possible à une unité finale. Mais cette distinction fondamentale et radicale une fois établie, et après avoir reconnu cette différence de méthode entre la spéculation philosophique et les sciences positives, on n'en doit pas moins admettre « la possibilité d'une évolution continue vers l'autre terme ». Distinguer deux procédés de l'esprit ne signifie pas que l'un ne puisse nullement conduire à l'autre et le compléter; et le fait que la méthode et les démarches de l'esprit mathématique diffèrent profondément de celles de l'expérimentateur n'empêche pas les mathématiques de pénétrer aujourd'hui et de transformer toutes les sciences de la nature.

Du reste Hegel même que ces auteurs aiment à invoquer voit dans la nature une préparation nécessaire de l'esprit, dans toute réalité l'élément rationnel et dans la philosophie de la nature une partie intégrante de l'encyclopédie ou synthèse philosophique Mais s'il y eut jamais dans l'histoire de la science une époque où cette nécessité d'un rapprochement entre la philosophie et les sciences naturelles et mathématiques se soit fait sentir, c'est bien la nôtre. Car laissant même de côté les contributions ajoutées en ces derniers temps à la critique de la connaissance et à l'épistémologie par des savants tels que Mach, Stallo, Clifford, Hertz, Pearson, Ostwald[2] et Verworn, qui se rencontrent ici non par une coïncidence extérieure mais par la force interne d'une pensée logique — faisant, dis-je, abstraction de ces données, jamais peut-être les conditions et les concepts prévalant dans les sciences physiques et biologiques ne conduisirent spontanément à des essais aussi répétés de construction philosophique, et jamais le jugement de Bergson[3] ne parut plus vrai, d'après lequel la philosophie com-

1. Voir à ce sujet les solides considérations de E. Belfort Baw, *The roots of Reality*, Londres, 1907, p. 13 et suiv.
2. Cf. l'ouvrage de Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart*, Leipzig, 1905.
3. Bergson, *L'Évolution créatrice*, 4e éd., Paris, F. Alcan, 1908, p. 189.

mence au point où finit la science, dont elle poursuit le développement organique.

De fait il n'y a pas que les questions de méthodologie et de gnoséologie qui, suivant la juste observation de Verworn [1], se présentent à l'esprit des plus grands naturalistes et mathématiciens ; mais nous voyons aussi les éléments d'une nouvelle conception du monde sortir des récentes découvertes de la science et rendre d'autant plus étroite et nécessaire l'union des sciences avec la philosophie. Tout le grand arbre scientifique frémit aujourd'hui depuis ses dernières racines jusqu'aux branches les plus hautes, et se sent comme traversé d'un frisson de vie nouvelle. Aussi est-ce à bon droit qu'un de nos illustres mathématiciens parlait dernièrement de la crise actuelle de la science dans son rapport avec la pensée philosophique dont elle est imbue et pénétrée en tous sens [2]. Il suffit de rappeler la théorie de l'hyperespace et la géométrie non euclidienne qui bouleverse les fondements traditionnels de notre conception de l'espace. Songeons seulement au retour, sous une autre forme, de l'ancienne théorie des émissions qui reparaît dans la découverte de la radio-activité, et à la doctrine électro-magnétique de la matière; réfléchissons aussi, en ce qui regarde la chimie, au concept de la transformation possible et de la réduction des corps simples et élémentaires grâce aux dernières découvertes sur le rayonnement de l'hélium et sur les transformations du cuivre en lithium, et à cette nouvelle branche de la science physico-chimique. Il suffirait enfin, de rappeler les ouvrages de Poincaré, Duhem, Le Bon, et d'autres savants sur les problèmes les plus généraux de la physique moderne, et les travaux synthétiques d'Hartmann, de Synder, de Merz, de Bennert, de Rey, de Stallo, de Weinsten, de Becher [3], etc. Sur la conception du monde issue des nouveaux progrès de la physique et la nôtre

1. Verworn *Natürwissenschaft und Weltanschauung* (Discours), 3e éd. 1904.
2. Volterra, dans la *Revue des Sciences*, 1907, t. IV, p. 230.
3. Hartmann, *Die Weltanchauung der modernen Physik*, 1902 ; Stallo, *Die Begriffe und Theorien der Modernen Physik* (trad. de E. Mach), Leipzig, 1901 ; Weinstein, *Die philos. Grundlagen der Wissenchaften*, Leipzig et Berlin, 1906 ; Snyder, *La Nuova Scienza* (trad. ital.), Turin Bocca, 1907; Merz, *History of European Tought*, 2 vol., Edimbourg, 1896-1903 ; Dennert, *Die Weltansch. der modernen Naturfoscher*, Stuttgart, 1907 ; A. Rey, *La Théorie de la Physique chez les physiciens contemporains*, Paris, 1907 ; Becher. *Philos. Voraussetzungen der exacten Naturwisenschaften*, Leipzig, 1908.

une convention ne tarderait pas à se faire. En fait, la ruine de l'ancienne théorie atomique depuis la découverte des substances radioactives et de l'énergie endo-atomique nous permet de ramener les éléments ultimes de la matière à autant de centres ou de courants d'énergie (électrons) et à reconnaître à la base comme quelque chose d'immatériel, ou au moins à chercher plutôt le secret de sa constitution dans ses qualités géométriques que dans ses attributs de substance résistante et dans les propriétés classiques de l'inertie et de l'impénétrabilité. La théorie électro-magnétique de l'univers et de la dispersion de la matière tend aussi à substituer à la conception mécanique la conception énergétique, comme le prouvent les travaux de Raukine, de Mach, de Poincaré, de Duhem, et surtout d'Ostwald, le créateur et l'ardent défenseur de la moderne Énergétique. Aussi bien les mêmes développements donnés par Helmholtz, Maxwell et lord Kelvin à la théorie mécanique de l'univers montrent-ils la force du courant qui dans la dernière période des recherches physiques poussait les esprits les plus curieux à corriger cette théorie. Toutefois, non seulement on ne saurait établir par aucune preuve que les processus non mécaniques du monde physique puissent se ramener, sinon par une convention arbitraire, à une formule mécaniste, mais depuis la théorie due à Mayer sur l'équivalent mécanique de la chaleur, il apparaît de plus en plus que la seule donnée invariable et universelle qui domine l'ensemble des forces physiques est l'énergie. Or le principe de l'énergie suppose comme l'observait Hertz, une conception finaliste de la nature et subordonne le présent à l'avenir [1], c'est-à-dire qu'il soulève un problème d'ordre philosophique.

La biologie moderne aboutit également à des questions d'ordre philosophique; et comme l'œuvre d'Ostwald en particulier contient une nouvelle philosophie de la nature, ou de l'Énergétique [2], de même le livre récent de Bergson sur l'*Évolution créatrice* nous offre un remarquable exemple de philosophie biologique. Rappelons encore la revision critique des concepts fondamentaux du darwi-

1. Voir le livre de Frischeisen. — Köhler, *Moderne Philosophie*, Stuttgart, 1907, p. 142 et suiv.

2. Ostwald, *Vorlesungen der Naturphilosophie*, Leipzig, 1902; voir dans la collection *Systematiche Philosophie*, Leipzig, 1907, un article du même auteur sur la philosophie naturelle, et un autre sur l'énergétique dans le premier volume de la *Revue des Sciences*.

nisme sur la sélection et l'hérédité par Weismann et d'autres, le réveil du néo-vitalisme dû à Bunge et à Driesch, qui tend à dépasser de plus en plus le concept mécanique de la vie et affirme la croyance à une activité auto-régulatrice de l'organisme vivant, de sa puissance créatrice et de la diversité spécifique des autres substances; on voit par là s'ouvrir un chemin, au moins dans le domaine vital, à la conception antidéterministe qui a trouvé sa forme philosophique, particulièrement en France, dans les ouvrages de Boutroux, Bergson et des adeptes de leur nouvelle philosophie. Il faut aussi mettre à part les questions difficiles que des études à l'ordre du jour ont récemment offertes à la méditation philosophique, qui sont désormais entrées dans le domaine de la recherche expérimentale et rigoureusement scientifique, touchant les phénomènes de télépathie de la médianité, de l'extériorisation de la force psychique dans certains états d'hypnose, et d'une façon générale tout ce qui regarde les processus psychiques anormaux.

Aujourd'hui plus qu'à toute autre époque, le lien qui unit les sciences particulières de l'expérience ou de la grandeur à la synthèse philosophique apparaît donc organique et intime. Aussi n'est-il pas permis à quiconque suit avec attention la marche progressive des sciences et ne veut pas fermer les yeux à l'évidence, d'insister aujourd'hui sur une séparation radicale entre la recherche philosophique et les sciences physico-mathématiques. Il ne suffit pas de dire — comme certain auteur l'assure [1] — que le contact de l'une avec les autres ne peut s'établir que par la connaissance historique, en ce que la science de la nature deviendrait l'histoire de la nature. Car la science de la nature vise toujours à découvrir dans celle-ci les lois universelles et constantes; si d'autre part la philosophie se fonde sur l'histoire de l'esprit, et en particulier sur les données les plus hautes de cette histoire, qui est celle même de la pensée et de la philosophie, elle tend aussi à définir la forme universelle de l'esprit, sa valeur compréhensive et active, et les lois nécessaires qui la régissent. Elle ne peut donc se dispenser de rechercher les rapports qui existent entre l'esprit et la nature, comment il la comprend, dans quelle mesure il se l'approprie idéalement et la domine réellement. Comme la plante a ses racines

1. Voir Croce dans la *Critique* du 20 mai 1908.

dans le sol d'où elle tire sa nourriture, tandis que sa forme, ses dimensions et son développement varié dépendent aussi des conditions hygrométriques, thermiques et en général du milieu physique où elle vit, de même la philosophie qui trouve son germe dans l'histoire, doit ensuite sa forme et sa croissance à la culture scientifique propre à chaque temps.

Cela ne veut pas dire qu'il faille tomber dans l'excès contraire et croire que la philosophie jaillisse spontanément du sein des sciences physico-mathématiques et de l'esprit des savants, sans leur imposer de discipline spéciale ni de travail propre et autonome (tant au point de vue de la méthode que de l'objet et de la nature de ses questions); n'allons pas non plus penser que la philosophie n'ait pas sa place distincte dans le groupe des sciences, comme si elle faisait corps avec elles toutes. Il n'y a pas bien longtemps que Verworn déplorait cette préparation insuffisante des naturalistes pour discuter les questions gnoséologiques qu'ils rencontrent à chaque pas. Ce n'est pas seulement l'étude de la pensée et des valeurs humaines qui est spécialement du ressort de la philosophie; mais le système des rapports universels qu'elle tente peu à peu d'établir est de telle nature que la totalité du réel devient grâce à elle un tout idéal, c'est-à-dire une conception subordonnée au sujet connaissant et à l'esprit qui forment son domaine particulier et intangible; car seul l'esprit nous donne la vision des choses *sub specie æternitatis*. Je n'ai pas seulement parlé de principe de connaissance, mais aussi de principe d'action. Les autres sciences composent des systèmes de lois rationnelles. La philosophie doit au contraire rendre compte de l'irrationnel, en tant quelle embrasse la totalité de l'expérience et regarde toujours à la vie[1]. Ce n'est donc pas uniquement une différence de degré qui sépare les sciences positives de la philosophie, c'est-à-dire une plus ou moins grande généralité, mais une distinction essentielle qui résulte de la diversité de l'objet.

II

Or le vrai rôle de la nouvelle philosophie et le champ de ses futurs essais (comme l'indiquait l'esprit critique de Kant, il y a un

1. Frischeisen-Köhler, *Moderne philosophie*, p. 34 et suiv.

siècle) consiste à rechercher le point de raccord entre les deux grands groupes de sciences, celles de la nature et celles de la culture et de l'humanité, celles de l'expérience externe et de l'expérience interne, en réunissant dans une synthèse supérieure les deux hémisphères de ce que Bacon appelle le *Globus intellectualis*. L'hégélisme lui-même fut un grandiose tentative de ce genre, quoique partant d'un point de vue unilatéral, c'est-à-dire s'aidant de l'esprit pour reconstruire la nature, et recourant surtout à une méthode essentiellement déductive et *a priori*. Toutefois aujourd'hui la conscience critique d'un désaccord fondamental entre les groupes de doctrine, et les motifs intellectuels et moraux qui en résultent, est le problème qui se pose le plus clairement et dont la solution s'impose; car pour la formule dualiste à laquelle Kant s'est arrêté en principe, touchant le domaine de la nécessité naturelle et celui de la liberté morale et humaine (sauf dans la critique du jugement où apparaît une tentative de conciliation), ne peut satisfaire notre désir de pénétrer au fond de la réalité et de découvrir le secret de cette divergence, qu'elle soit réelle ou seulement gnoséologique.

Mais en raison de cette diversité des deux parties de la culture visible dans les deux groupes de connaissances, il ne semble pas possible aujourd'hui de ramener les données de l'une à celles de l'autre, et c'est le mérite d'esprits pénétrants et modernes comme Windelband, Rickert, Boutroux d'avoir mis dans tout son jour cette opposition essentielle[1]. D'un côté se trouvent les sciences qui recherchent les lois universelles, nécessaires, simples, c'est-à-dire des rapports plus abstraits entre les phénomènes (d'où la critique dirigée par le pragmatisme moderne contre la science, qui prend surtout pour type celui des études de la nature); d'autre part nous voyons les doctrines qui considèrent les causes les plus complexes de la vie humaine et qui ont pour principal objet les valeurs individuelles, l'événement particulier arrivé dans le temps et qui ne se répète plus uniformément comme les faits naturels, tout en étudiant plus tard chaque fait historique ou chaque individualité dans son rapport avec l'universel. Malgré les efforts que l'on tente pour rapprocher ces deux groupes, soit en ramenant

1. Boutroux, *Académie des Sciences*, juillet 1908.

d'une part la science de la nature à l'histoire de la nature en vertu de la doctrine évolutionniste, soit en appliquant d'autre part aux sciences morales la méthode des sciences naturelles, ces deux types scientifiques restent complètement distincts; car la nature, telle que la considère le physicien forme le règne de la nécessité en dehors de la catégorie du temps, ou du moins, comme le chantait Léopardi, elle *procède d'une marche si lente qu'on la croirait immobile*; aussi l'expression la plus parfaite des rapports entre phénomènes vers laquelle tend la physique est-elle l'expression mathématique, c'est-à-dire la plus abstraite qui existe. L'esprit au contraire constitue l'histoire, où le *vrai* se change en *fait*, comme l'avait dit Vico, le véritable ancêtre du pragmatisme. Or l'histoire traite de ce qui arrive dans le temps et est le produit de la liberté; sa forme la plus parfaite est l'expression psychologique et génésique; c'est pourquoi les tentatives de la statistique et en général des sciences sociales pour exprimer en rapport constants et universels les faits complexes de la vie humaine aboutissent toujours à des formules imparfaites et inadéquates à une telle richesse. L'histoire commence, a dit Rickert, au point où finit la science de la nature. Cela ne tend toutefois nullement à infirmer la valeur des sciences physiques. La science ne prétend pas — comme l'en accusent vainement les pragmatistes — donner une image de la réalité. Ses concepts et ses lois ne valent pas comme reproduction du réel, mais en se substituant à lui, c'est-à-dire à titre de symbole. Aussi n'est-il pas possible d'assigner de limites rigoureuses et infranchissables à l'extension et à la signification symbolique de la science.

De toute façon entre ces sciences qui étudient la réalité objective dans ses lois universelles et simples et qui pour cela sont des sciences de fait, de mesure ou de description, et les autres, celles de la culture, dont le contenu est formé de faits ayant une valeur, et auxquelles il ne suffit pas de décrire ou d'expliquer, mais qui évaluent et apprécient selon une norme de valeur et un critère de finalité, il existe des différences si profondes qu'elles motivent la double conception de la réalité totale, ce que les Allemands appellent les *Weltanschauungen*, qui en dérivent et se disputent aujourd'hui le terrain sous le nom de naturalisme et d'humanisme, deux doctrines qui s'appliquent à toutes les manifestations de la vie. — Gœthe a personnifié ces deux types de culture dans Faust

le naturaliste et l'humaniste Wagner : ou plutôt il les a exprimés par les deux âmes qui luttent dans la poitrine de Faust[1].

III

Que les progrès des sciences physiques aient modifié la forme de la production économique par la technique industrielle, c'est là un fait aussi évident que contraire aux principes du matérialisme historique. On n'en reconnaît pas moins que pendant longtemps le progrès scientifique parut favoriser et légitimer une conception mécaniste de la nature et qu'il eut pour effet moral de donner l'utilité comme règle fondamentale de la vie. Depuis vingt ans à peine s'est manifesté plus encore dans les hautes sphères de la vie que dans la conscience publique un mouvement de renaissance idéaliste qui, sans avoir pris jusqu'ici la forme définie d'une conception du monde, tend du moins à ramener la vie à l'appréciation des hautes valeurs humaines, à restaurer l'héritage classique de nos races, à préserver l'art et la religion en vue des fins idéales de la vie, à sauver la moralité du pur opportunisme et à faire de l'éducation une auxiliaire de l'esprit et non pas seulement une doctrine appliquée à l'intérêt et aux avantages matériels.

Il s'agit donc des assises de notre vie et des forces qui doivent la diriger, quand bien même nous bornerions ici notre analyse aux coefficients intellectuels. Le naturalisme a présenté sous un nouveau jour la place que l'homme occupe dans la nature, en le dépossédant de l'antique royauté que la tradition religieuse lui avait assignée au centre du monde. L'homme n'apparaît comme le maître de la nature qu'autant qu'il lui a d'abord obéi, suivant le mot de Bacon ; et il ne semble pas qu'il ait reçu d'elle le traitement de la créature la plus favorisée. L'agnosticisme scientifique, quoique dérivé à certains égards des sources de l'idéalisme, adopté par Huxley et par Spencer au nom du naturalisme, a donné depuis la formule la mieux établie de ce changement d'opinion sur notre importance naturelle. Cette idée a passé ensuite dans les habitudes intellectuelles de l'homme moderne, qui ne voit plus les choses

1. Die eine hält, in derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammerden Organen
Die andere hält gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefühlen hoher Ahnen.

sub specie æternitatis, mais *sub specie opportunitatis* et incline pour cela vers l'utilitarisme pratique. De plus le naturalisme, en étendant à l'infini notre vision de la nature, l'a encore transformée et l'homme n'est pas seulement apparu comme un petit atome dans l'univers, mais on l'a vu dans une nature représentée par un immense mécanisme, suivant un système conforme à celui que la prédominance de la machine comme instrument de travail a établi dans notre organisation sociale. La révolution opérée par la conception mécanique de la nature fut dès lors si profonde et si générale qu'elle envahit même le domaine de la psychologie et qu'elle fit du mécanisme l'idéal de la science, comme il est pour quelques-uns le secret de l'histoire et pour beaucoup la force directrice de la vie sociale, la source de la richesse et du bien-être public.

Il en est donc résulté que l'homme moderne s'est regardé non seulement comme une infime partie de l'univers infini, mais comme un rouage d'un immense mécanisme; de la même façon que l'ouvrier, dans la vie industrielle d'aujourd'hui, fera en quelque sorte partie des engins mécaniques dont il se sert. Partout où l'homme tourne ses regards il voit employer des procédés mécaniques et son esprit s'est habitué à concevoir la nature sous cette forme. La tendance à animer et à personnifier les choses, qui poussa l'imagination antique à peupler le monde de divinités, est désormais sortie de notre mentalité; elle ne paraît plus que dans la poésie et dans l'art qui font vivre tout ce qu'ils touchent. Notre matérialisme et notre utilitarisme pratique ne sont en somme que la conséquence naturelle de ce changement de point de vue en face du monde, et non l'effet d'une décadence morale, comme certains l'ont en vain déploré [1].

Néanmoins un tel monde mécanique et inanimé semble avoir perdu toute beauté de sentiment et toute valeur morale. La gloire des firmaments où s'exaltait l'inspiration de l'antique psalmiste se réduit pour le naturaliste moderne à une simple formule mathématique et l'éclat varié des étoiles scintillant au ciel s'exprime aujourd'hui en raison directe de la masse et en raison inverse du carré de la distance. D'où le retour actuel à l'homme, à une nouvelle affirmation des droits de l'esprit, la reprise des valeurs idéales

1. Voir Woodbridge dans *Hibbert Journal*, vol. IV, 1907, p. 9 et suiv.

d'abord dans le domaine de l'art, dans celui de la conscience morale la plus élevée et de l'aspiration religieuse, plus tard aussi dans celui de la pensée scientifique. C'est ainsi qu'une nouvelle orientation des esprits détermine maintenant comme toujours un changement correspondant dans notre conception des choses. Et là même où ce mouvement de réaction n'est pas allé jusqu'à produire un véritable système spiritualiste ou idéaliste, on a vu succéder à l'ancien positivisme naturaliste un positivisme humaniste qui, suivant les diverses nuances de la pensée, s'est appelé en Angleterre l'*Humanisme*, en Amérique (et plus tard chez nous) le *Pragmatisme*, en Allemagne *philosophie des valeurs* et en France plus proprement *philosophie de l'action*, sans parler de ses diverses applications modernistes en matière de théologie et de foi. Aussi bien comme le naturalisme mécanique ne suffisait plus à la vie, la science cessa également de s'en contenter. Dans le domaine théorique elle avait pour ainsi dire supprimé l'un des termes du problème de la connaissance, le sujet; dans l'ordre éthique elle tendait à modeler la vie morale sur le type des lois du monde physique et biologique et à l'incliner vers le matérialisme pratique, et tout en élevant la raison au pinacle, elle paraissait oublier les valeurs morales et les forces qui exercent une action plus proprement directrice sur la vie. Or le mouvement néo-critique eut pour effet de rappeler d'une part l'attention sur le sujet de la connaissance, base de toute interprétation du monde dont le matérialisme faisait pour ainsi dire abstraction, et de soustraire d'ailleurs l'éthique et la conscience religieuse à toutes les incertitudes de l'esprit théorique. Plus tard, commença la critique intrinsèque et la réfutation du naturalisme mécanique non seulement dans ses empiétements illégitimes sur la vie organique et les processus psychiques, mais aussi pour son interprétation insuffisante des phénomènes physiques. On remit en honneur, surtout après les découvertes des substances radio-actives et de la transformation des principes élémentaires (avant de propager la théorie électro-magnétique de la matière) une physique énergétique et dynamique qui s'applique aujourd'hui à résoudre la matière en un système d'énergies, tantôt en mutuel équilibre, tantôt en voie de désagrégation.

Tout cela nous explique le réveil actuel et la réaction de l'humanisme littéraire et philosophique, à des degrés et sous des formes

différents. Tandis que le naturalisme s'est montré, comme il l'est généralement, dogmatique et sans critique, dans son ardeur à scruter la réalité objective et à classer les données scientifiques sans se préoccuper des questions de gnoséologie, l'humanisme qui donne l'esprit humain pour mesure à l'univers tant dans l'ordre de la connaissance que dans celui de l'évaluation et du jugement, incline d'un côté à pousser l'esprit critique jusqu'à la forme radicale de l'agnosticisme et du subjectivisme, tandis que de l'autre il devient le point de départ d'une conception qui s'élève vers l'idéalisme objectif, comme Kant avait été le précurseur illégitime d'Hegel. Quoique le pragmatisme combatte aujourd'hui le néo-hégélisme anglo-américain de Green à Royce, tous deux s'accordent à réagir contre le naturalisme objectif et à voir dans l'esprit et la conscience le nœud et la raison de la réalité, bien que l'un entende parler d'un esprit subjectif ou plus généralement d'un esprit humain, et l'autre d'un esprit en soi, et que celui-là appartienne au courant moderne de l'irrationalisme qui cherche le critérium de la vérité dans la valeur active et pratique d'une idée (*power to work* de James) dans son influence sur la vie et qui place au-dessus de la raison la vertu du sentiment et le *wil to believe*, — tandis que le second système glorifie au contraire l'empire absolu de la raison [1]. Or le divorce entre le sentiment et la raison provoqué par le criticisme fait partie intégrante de ce mouvement que l'on peut désigner du terme général d'humanisme et d'idéalisme, par opposition au naturalisme objectif, adversaire commun des pragmatistes et des néo-hégéliens. Le pragmatisme est vraiment une nouvelle sophistique, comme l'appellent Stein et Münsterberg, mais seulement en ce qu'il se fait humaniste, et non pour avoir donné aux valeurs pratiques une prééminence qui n'est pas impliquée dans la formule de *l'homo-mensura* de Protagoras, à laquelle James et Schiller prétendent ramener leur programme. Mais cette doctrine dynamique de la vérité et d'une logique expérimentale, vraie formule de l'américanisme dans l'ordre de la pensée, si elle tire sa

1. Sur le Pragmatisme, outre les écrits connus de James, de Schiller et Peirce, voir L. Stein, *Der Pragmatismus*, dans *Archiv für System. Philos.*, avril 1908; de Visan dans le *Mercure de France*, 1er déc. 1907; Grier Hibben, The Test of Pragmatism, dans *Philosophical Review*, juillet 1908; Chide, dans la *Revue philosophique*, avril 1908, et Lalande, janv. 1908; Strong, dans *Journal of Philos.*, 7 mai 1908.

force de la critique du naturalisme, enlève aussi tout crédit à ce qui fait le fond de la culture moderne, à la recherche scientifique, et constitue ainsi un des courants irrationnels de l'humanisme contemporain. De même que Nietsche a renversé le tableau des valeurs morales, le pragmatisme retourne le système des valeurs de la connaissance en substituant au concept, qui devient pour lui un pur expédient, l'intuition, de façon à aboutir à un *radicalisme* empirique. On pourrait faire une critique pragmatique du pragmatisme; démontrer par exemple combien une telle doctrine qui juge uniquement de la valeur d'une vérité par son influence sur la vie est de nature à déprimer la vie même, et comme en confondant les valeurs vitales avec celles de connaissance, la volonté de vivre ou de croire avec celle de savoir, elle en vient à détruire ou réprimer d'une part l'élan irrésistible qui nous pousse à connaître la réalité pour elle-même en dehors de toute fin pratique, ce qui est la gloire véritable et éternelle de l'esprit humain; d'autre part elle rend l'action même aveugle et inconsidérée en la privant des lumières de la raison qui est toujours l'arbitre souverain et la mesure de toutes les valeurs.

Mais si l'on élimine cette forme extrême et agnostique de l'humanisme pragmatique, il reste encore le courant principal de l'humanisme moderne qui prend l'homme pour centre, se donnant pour la doctrine des valeurs humaines, non dans leur expression changeante et subjective préférée par les pragmatistes, mais dans leur forme constante, normale, collective d'où dérivent le vrai, le bien et la justice humaine. En ce sens également le normalisme de Windelband est un humanisme, puisque les lois normatives sont aussi des lois normales de l'humanité. Cette nouvelle espèce de positivisme spiritualiste et psychologique qui se dresse en face du positivisme naturaliste à son déclin, repose maintenant sur double base historique et sociologique. Si le naturalisme est la théorie de la tendance à la conquête des forces de la nature et s'oriente ainsi vers l'avenir, l'humanisme a ses racines dans l'héritage du passé, dans la tradition et en particulier pour nous latins dans le classicisme. Il peut vanter une littérature, un art et un système pédagogique (comme celui qui a prévalu jusqu'à maintenant), une réserve d'exemplaires moraux et un trésor d'inspiration dans les grands types héroïques, enfin une forme de supériorité aristocratique et

d'idéale perfection, à laquelle le naturalisme ne saurait opposer dans le domaine de l'art que le poème de Lucrèce et le roman expérimental de Zola. Mais le point faible de l'humanisme apparaît en ce qu'il ne correspond pas à la richesse de la vie et de l'époque actuelle, parce que dans son programme éducatif il s'attache trop aux formes du passé et parce que, suivant le mot de Wagner, il se renferme trop étroitement dans l'esprit des temps; c'est, en somme, qu'il se borne à l'éternelle contemplation de la jeune humanité sans nous abreuver directement aux sources vives de la nature et de la vie auxquelles Faust aspirait. Ainsi les deux types éducatifs dérivés des deux doctrines et tendances rivales nous aident à découvrir, suivant la méthode pragmatique, leurs mutuelles lacunes et l'insuffisance de leurs principes. L'un nous montre, par ses conséquences, qu'on ne peut réduire l'homme à représenter seulement une partie du grand tout naturel, l'autre nous avertit qu'il n'est pas permis de transformer l'homme en une entité idéale qui s'oppose à la nature pour ne vivre que des données de sa propre histoire et du fruit de sa gloire.

Il appartient à une nouvelle philosophie de concilier dans un système plus compréhensif et plus élevé le naturalisme et l'humanisme, et de démontrer que le pouvoir grandissant de l'homme sur le mécanisme naturel et les forces physiques, qui repose sur les sciences expérimentales et exactes, doit toujours servir à une ascension spirituelle de l'humanité, et non pas, comme dit Encken, nous donner une puissance qui s'exerce à la périphérie de la vie, tandis que la faiblesse et l'inertie demeurent au centre. Elle doit nous aider à comprendre le sens général de la profonde vérité contenue dans cette expression religieuse : « à quoi bon la conquête du monde, si vous perdez votre âme? », et nous faire reconnaître par la pratique et la théorie que l'homme n'est pas seulement une partie de la nature ou un anneau de la grande chaîne. Mais en revanche, pour voir surtout dans l'homme un produit de l'histoire, il ne faut pas le placer en dehors de la nature et le donner pour l'unique sujet digne de l'étude humaine. Pour ceux qui parlent de l'humanité comme d'un tout étranger au monde réel et dont les seuls intérêts doivent dicter les lois et les règles de la vie individuelle, ils oublient qu'aucune philosophie de la vie ne peut s'établir solidement sans déterminer quelles sont nos

relations avec le monde ambiant, aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans celui de l'action; et ces déterminations ne sauraient s'obtenir si l'on ne recherche d'abord la nature fondamentale de la réalité où nous devons vivre et agir[1]. Tel peut bien croire qu'il n'existe aucune valeur en dehors du monde social. Mais il importe toujours de rappeler que la vie humaine est une si petite portion de l'univers qu'elle ne peut nous dispenser de rechercher dans un plus large cercle de relations et en pénétrant l'intime constitution des choses, la raison dernière et la justification de ses intérêts mêmes en même temps que des lois de son existence. Or l'homme ne fait pas seulement partie de la nature et n'est pas la seule valeur de l'univers, mais il représente une suite, un complément et une interprétation de la nature extérieure, aussi bien dans l'individu que dans l'humanité. Car ce vers de Pope est proprement vrai de l'homme « *can a part contain the whole* »; ou mieux encore c'est de lui qu'on peut dire que ce qui est capable de connaissance ne peut être considéré comme une partie, puisque ce concept de tout et de parties ne saurait s'appliquer à l'homme, en tant qu'être raisonnable[2]. C'est en lui et par lui que la nature prend conscience de sa propre évolution, connaissance de ses procédés, une juste notion de ses biens, et qu'elle a l'intuition de sa signification dernière. C'est en ce sens que notre conscience devient le centre, l'élément vital et la lumière du monde. Car sans l'homme la nature existerait bien, mais elle ne serait ni appréciée ni observée; c'est-à-dire qu'elle serait comme si elle n'existait pas. L'homme n'y apparaît pas en simple spectateur; car la nature se reconnaît en lui et y retrouve sa propre valeur, comme le germe trouve sa raison d'être dans la vie qu'il engendre.

Déjà comme principe de connaissance le sujet — et c'est là le nouveau copernisme signalé par Kant — devient la condition de toute possibilité, l'antécédent pour nous de toute réalité; l'expérience interne seule est directe et immédiate. Toute la réalité objec-

1. Rogers dans son remarquable ouvrage, *Introduction to modern Philosophy* (New-York, 1889), incline aussi avec les humanistes à ramener la philosophie à une recherche sur le sens de la vie (p. 4 et suiv.); mais il reconnaît ensuite (p. 23) que cette enquête en implique une plus générale sur la nature de la réalité.

2. Voir Mackintosh, Are we parts of Nature? dans *Hibbert Journal*, déc. 1907, p. 37 et suiv.

tive se concentre uniquement dans l'acte représentatif de ce qui devrait en former une petite partie, le sujet[1]. Les sciences naturelles étudient l'homme comme objet, c'est-à-dire comme partie du grand édifice. La philosophie au contraire l'étudie comme sujet, auquel le tout se subordonne non réellement, mais idéalement. Aussi contre toute espèce de matérialisme et d'empirisme sensoriel donnerons-nous toujours raison, je ne dis pas seulement au principe et au point de vue néo-critique, mais même à l'idéalisme phénoménal; car si le monde ne tient pas tout entier dans la représentation que nous en avons, il consiste surtout dans cette représentation. Mais si au point de vue critique et gnoséologique la pensée est l'antécédent de toute réalité, au point de vue objectif elle en devient la dernière conséquence. En effet l'apparition dans le monde de la lumière intellectuelle et avec elle la naissance des aspirations idéales ne peut entraîner la condamnation du processus cosmique et constituer la seule grande erreur de l'univers, ou bien n'être qu'un accident dans sa vie, précisément parce qu'elle donne elle-même une interprétation de la réalité. Cette interprétation du réel qu'est la pensée, et en particulier la pensée philosophique, doit se trouver contenue dans la réalité même comme son élément essentiel qui donne un sens à tout le reste. L'univers n'existerait point lui-même s'il n'avait jamais été expliqué; il doit donc être tel que non seulement il produise la pensée, mais aussi cette forme particulière de la pensée qu'est la spéculation philosophique. Tout monisme qui ne parviendrait pas à expliquer sa propre genèse dans l'économie du tout, tombe en poussière; et comme on l'a finement remarqué, Hæckel ne réussira jamais à rendre compte de l'univers s'il n'explique comment l'univers engendre sa doctrine. La pensée, et surtout celle qui revêt la forme philosophique, n'est pas en effet un jour ouvert par hasard sur le monde, comme un regard jeté par une fenêtre sur le panorama qui s'offre à nos yeux; c'est la lumière intérieure du tout qui pénètre par cette ouverture, et dont le vaste rayonnement découvre cette vision. Le quatrième évangile avait raison de l'appeler le Logos, c'est-à-dire l'expression de la pensée τὸ φῶς ... ὃ φωτίζει. Aussi bien puisque aucune distinction ne peut finalement s'établir entre ce que le philo-

1. B. Spaventa, *Principes d'Éthique*, Naples, 1904, p. 21.

sophe pense du monde et ce que le monde grâce à lui pense de lui-même, de même au point de vue métaphysique Spinoza (et plus tard Hegel) avait raison de proclamer (*Eth.*, p. v., prop. 361) que *l'amor dei Intellectualis* doit s'entendre aussi bien de l'amour que Dieu a pour lui-même, que de celui par lequel il *imprime le mouvement au soleil et aux autres étoiles.*

Si la pensée n'est pas une image de la réalité ni une spectatrice étrangère à cette réalité, mais une lumière qui la pénètre ou, suivant l'expression de James, le feu central de la réalité naturelle, il est clair qu'en s'ouvrant une vue sur la réalité universelle elle projette et reconnaît en elle la marque et le reflet des valeurs propres, de celles dont elle représente dans le monde la plus haute expression. C'est dans cette reconnaissance que consiste principalement le sens de cette philosophie des valeurs qui désirée par Wundt[1], et à peine esquissée par Windelband, Rickert, Simmel, Meinong, Ehrenfels, et Riehl[2], en Allemagne, par Royce, Rogers, Urban en Amérique, et par quelques Italiens[3] fut récemment érigée en système par les soins de Munsterberg[4]. En fait il est évident que si la philosophie doit s'élever à une interprétation idéale de la réalité qui achève l'explication mécanique et dynamique de la nature où s'arrête la science, elle ne pourra être, comme Lotze l'avait déjà reconnu, qu'une conception esthético-téléologique, et partant une évaluation. La science, comme telle, n'évalue jamais; car les valeurs ne peuvent se démontrer. La science, elle, enquête, classe, affirme, explique, sans apprécier. La faculté d'appréciation est seulement le privilège de la philosophie, qui par là et en ce sens n'est plus uniquement une science, mais un art, car pour elle l'aspect particulier de la *Lebensanschauung* se reflète et se confond dans l'universelle *Weltanschauung.*

1. Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, p. 30 et suiv.
2. Riehl, *Einführung in die mod. Philosophie*, 139 et suiv.
3. Royce, *The Spirit Modern of Philosophy* 1896, p. 342 sqq.; Rogers, *Introduction to the modern Philosophy*, 1889, p. 5 et suiv.; Urban, in *Philosophical Review*, Jan. 1908. — En Italie, outre les travaux d'Orestano, *Les Valeurs humaines*, Turin, 1906, et de Trojano, *Les bases de l'humanisme*, Turin, 1907, voir tout ce que j'en ai dit dans une communication au congrès de Genève recueillie par l'*Archiv für Gesch. der. Philos.* de Berlin 1905, sous ce titre : *Die Philosophie als allgemeine Wertlehre.*
4. Münsterberg, Die Philosophie der Werte (*Grundlegung einer Weltanschauung*). Leipzig, 1908.

IV

Quand on dit que la philosophie est et veut être la science des valeurs universelles, on n'entend point en faire, comme Wundt le lui reprochait, une discipline pratique ou une simple philosophie de la vie et de l'action. On veut dire proprement que son contenu idéal est formé d'une série de jugements d'évaluation et d'une appréciation des valeurs les plus générales; que la réalité dont elle s'occupe n'est pas celle qui consiste en une suite de faits, ou de lois, ou de rapports de causalité, qui sont l'objet des sciences particulières, mais la réalité à laquelle on donne une signification universelle et idéale. Si les idées représentent non seulement les éléments de la connaissance mais aussi les fins de l'activité, et si les jugements qui naissent à la fois de l'intelligence et de la volonté deviennent d'ailleurs des principes d'action (ce qu'a de vrai le pragmatisme moderne), il convient de reconnaître que les sujets dont traite la philosophie, en tant que gnoséologie, esthétique et morale, c'est-à-dire les procédés de connaissance, de création et d'action, ont une valeur intrinsèque. La connaissance qui n'est pas seulement étudiée comme objet formel de la logique ou comme état de conscience par la psychologie, mais aussi dans son rapport avec une réalité et comme ayant un but et une fin qui lui est extérieure, prend une valeur d'instrument, comme dirait Höffding (reprenant ainsi la pensée déjà contenue dans l'*Organon* d'Aristote); l'activité artistique qui crée de belles formes, l'activité morale qui accomplit le bien, créent des valeurs; c'est pourquoi la gnoséologie, l'esthétique et la morale étudient les conditions de la connaissance scientifique, de l'art et de la vie, pour en tirer plus sûrement les règles et les lois de la vérité, de la beauté et du bien. Or il est facile de comprendre que la connaissance comme fait, et surtout la connaissance scientifique, est déjà par elle-même une valeur; non seulement parce que sa qualité propre consiste dans une adaptation spirituelle de la réalité, dans une traduction rationnelle et une transcription idéale de celle-ci, mais encore parce que la science, comme l'entendent aujourd'hui Mach, l'empirisme critique et le pragmatisme, est une forme économique de la pensée, ou, suivant le concept kantien, une anticipation et simplification de l'expérience,

L'art crée également des valeurs, en ce qu'il fixe, comme l'a vu Gœthe, le point le plus élevé des phénomènes, où leur vie est à son apogée, et en ce qu'il groupe des éléments épars dans la nature; c'est pourquoi la représentation artistique a plus de valeur que le fait naturel, qu'elle présente sous une forme intensive. Aussi l'art est-il un complément nécessaire de la vie; car si un individu peut vivre sans art, il n'en est pas de même d'un peuple ni d'une époque [1]. Il n'y a pas à démontrer longuement que la vie morale crée les plus hautes valeurs. Quand donc on dit que la philosophie est une doctrine des valeurs, dans ses diverses théories gnoséologiques, esthétiques et éthico-sociales, on n'avance rien qui ne soit évident; cela revient à l'appeler une science de l'activité spirituelle et une discipline directrice de nos actes, et non simplement une science descriptive et explicative des faits ou de leurs rapports, comme la physique, l'histoire et la psychologie. Cette dernière en tant que science naturelle des faits psychiques tend aujourd'hui à se séparer de la philosophie. Mais ici encore la philosophie des valeurs ne comprend que les valeurs humaines. L'humanisme est uniquement une philosophie de l'humanité qui revenant en quelque sorte au dualisme de Kant, oppose implicitement le sujet avec ses valeurs théoriques et pratiques à la réalité naturelle que l'on ne peut évaluer. C'est en ce sens aussi que Münsterberg a réduit de nos jours en système la philosophie des valeurs; d'accord en cela avec quelques-uns de nos néo-hégéliens, comme Croce, qui n'entendent par philosophie que celle de l'esprit, comprenant la logique, l'esthétique et la philosophie pratique, pour rejeter toute philosophie de la nature, et avec quelques autres qui cherchent les bases du nouvel humanisme dans l'étude des valeurs humaines [2].

Mais la difficulté commence quand on considère la philosophie sous sa forme la plus générale, c'est-à-dire comme conception du monde et comme interprétation idéale de la réalité universelle. Le problème général de l'être que débattent la métaphysique et la cosmologie, peut-il être présenté comme une question de valeurs uni-

1. Voir mon article « Le secret de l'Art », dans la *Nuova Antologia*, août 1906, et un autre « L'Art et son action sociale » dans l'ouvrage intitulé : *La Pensée moderne*, Milan, 1907.

2. Trojano, *Les bases de l'Humanisme*, Turin, 1907.

verselles? Ou en d'autres termes, y a-t-il des valeurs naturelles? L'ordre causal de la nature qui est le but suffisant de la science ne connaît vraiment pas de valeur par lui-même. Ainsi les sciences de la nature, comme la psychologie, recherchent les phénomènes externes ou internes et leur enchaînement, rien d'autre. Münsterberg a bien reconnu — dès le début de son ouvrage sur la philosophie des valeurs [1] — qu'aucun concept de valeurs ne peut se glisser comme tel dans la recherche scientifique de la nature, vu que la science adopte pour principe l'équivalence des phénomènes, et pour mesure la loi de causalité; il ajoute que la finalité est étrangère à la nature étudiée par les sciences exactes et expérimentales.

On peut bien cependant se donner une sorte de seconde vue des choses, qui ne regarde pas tant la réalité dans ses lois que dans sa signification. Cela est d'abord possible à condition que l'homme, en tant que principe rationnel, retrouve dans la nature l'équivalent de ses formes mentales, qui lui rende les choses intelligibles; et comme la pensée est une puissance d'unification, il devra reconnaître dans les choses mêmes une énergie qui tende également vers l'unité. Certes on pourra voir dans ce point de vue une analogie anthropomorphique. Mais il n'en est pas moins nécessaire, quoi qu'en dise Bradley; car la pensée humaine est le meilleur exemple que nous possédions d'un système de rapports ou d'une multiplicité ramenée à une intime unité. Bradley même [2] reconnaît que l'âme seule possède cette autonomie (*self-consistency*) qui est le signe de la vraie réalité, et qui en fait la réalité centrale de l'univers. Si d'ailleurs la réalité n'était pas rationnelle, le fait même de la pensée n'existerait pas dans le monde, par ce que l'irrationnel ne saurait devenir intelligible, en vertu du vieil adage toujours vrai : « Le semblable se connaît par le semblable. » Sans une affinité ou parenté avec la nature, la connaissance ne serait donc pas possible. Quand même on voudrait insister sur la différence qui existe entre l'existence des choses en soi et l'ordre de la représentation et de la connaissance, cela ne pourrait précisément désigner qu'une entité telle que nous pourrions nous la figurer ou l'apercevoir, si

1. Münsterberg, Philosophie der Werte (*Grundzüge einer Weltanschauung*). Leipzig, 1908, p. 2-38.
2. Bradley, *Appearance and Reality*, 2e éd., 1903, p. 307-359.

la sphère de notre connaissance s'étendait jusqu'à elle. C'est en ce sens que la chose en soi de Kant devient le *noumène*, c'est-à-dire intelligible. Une réalité qui serait extérieure et étrangère à la pensée ne se pourrait jamais connaître. C'est justement le cas de la chose en soi dans le criticisme kantien, laquelle échappe aux catégories mentales. Mais une pensée phénoménale n'en pourrait pas même affirmer la réalité, et l'on ne saurait concevoir cette pensée si l'ordre des phénomènes n'était pas rationnel. Or le vice de la position kantienne consistait d'une part en ceci : c'est que Kant, après avoir affirmé que la chose en soi est inconnaissable a dû toutefois s'en représenter la véritable et profonde réalité en la supposant en quelque sorte hors de toute contingence (d'où une scission entre l'activité de la connaissance et l'essence des choses); au contraire, comme je l'ai démontré ailleurs[1], la plus grande réalité est en soi la glus grande complication de rapports, et l'on pourrait dire en ce sens que l'absolu est le plus haut degré du relatif. Mais d'autre part Kant ne réussit jamais à prouver (ce qui était impossible) que la réalité de la chose en soi, tout en se dérobant à l'application des catégories mentales, ne pouvait même correspondre à ces formes. La psychologie et la gnoséologie sont en fait capables de rechercher et d'établir les raisons de cette conformité, en s'élevant ainsi au-dessus du dualisme kantien. Mais il suffit de déterminer cette correspondance, qui implique toujours la diversité, pour sauvegarder et garantir la légimité et la réalité de notre connaissance, sans recourir nécessairement à la formule extrême de l'idéalisme absolu, qui est l'identité de la pensée et de l'être. Entre la dualité et l'identité il y a la simple conformité. Certes la pensée est le sens intime de l'être; mais d'une part il convient de se rappeler comment à la partie rationnelle qui forme le fond de la nature spirituelle se joignent des éléments sensitifs et volitifs auxquels le rationalisme n'a pas fait leur part, les jugeant irréductibles à la raison pure; et de l'autre la raison humaine, déterminée et limitée par ses formes, ne peut comprendre dans son cercle toute la réalité dont une portion, et même la plus grande, doit lui échapper.

1. Voir mon article « De la critique à la métaphysique » dans la *Rivista filosofica*, avril 1907.

Toutefois, comme aucune conception du monde n'est possible qu'au moyen de ce procédé de généralisation qui étend à l'ensemble les déterminations propres à chaque partie, à celle que Gœthe appelait déjà l'*urphænomen*, c'est-à-dire que le fait typique et fondamental, le point de notre expérience d'où nous tentons de nous pousser dans toutes les directions de l'être ne peut jamais se rencontrer ni dans la matière ou la force, ni dans la vie qui n'expliquent pas l'esprit, mais dans ce qui implique au moins l'une et l'autre, s'il ne l'explique pas. Elles sont complètement dans l'esprit comme condition de fait et aussi parce qu'au point de vue gnoséologique le monde matériel et vital n'est pas autre chose pour nous qu'un contenu psychique. A vrai dire le pouvoir stéréoplastique que l'on trouve dans certains états hypnotiques et ultranormaux, et en général le pouvoir directeur et dominant que l'énergie psychique exerce sur l'organisme, ses fonctions et ses éléments constitutifs fixés par les dernières études psychiques, et d'autre part la théorie énergétique de la matière et la thèse biogénétique sur la continuité de la vie, comme les recherches sur les processus vitaux des cristaux et sur l'irritabilité reconnue de certains minéraux, toutes ces données, sans nous conduire avec Olivier Lodge à affirmer la vertu psychique de l'éther [1], semblent presque aujourd'hui nous mettre sur la voie expérimentale qui apporterait une confirmation à ce concept de monisme spirituel ou « psychomonisme », comme l'appelait récemment le physiologiste allemand Verworn [2], qui le considère comme le dernier mot de la pensée moderne. Il nous est plus facile de concevoir la nature comme un esprit sans puissance et obscurci que d'expliquer l'apparition de l'esprit dans la nature. Mais de toute façon le fait même qu'avec nos méthodes et nos ressources nous soyons en état de pénétrer dans la réalité ne peut pas être sans rapport intime avec la nature de celle-ci; car la constante possibilité d'appliquer une méthode est un indice de la constitution particulière de la matière à laquelle on l'applique. Étant admis que l'être nous est intelligible, ne peut-il pas avoir en lui une unité interne qui se manifeste par sa conformité

1. Oliver Lodge, *Contemporary Review*, may 1908.
2. Verworn, *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1904; Höffding, *The Problems of Philosophy* avec préface de W. James, New-York, 1905, p. 130 et suiv. et Paulsen, dans *Systematische Philosophie* (Collection Die Kultur der Gegenwart), Berlin, 1907, p. 397 et suiv.

à la loi qui régit le cours des phénomènes. Et comme notre critérium de la réalité est surtout dans la cohésion durable des rapports, il n'y a pas autre chose qu'une naturelle et légitime extension de ce principe dans la doctrine qui retrouve dans l'être réel un pouvoir unifiant capable d'associer les éléments et les faits individuels.

Wie spricht ein Geist zum andern Geist.

V

La vie intérieure devient ainsi le point ferme, le *quo consistam* dans l'interprétation de la réalité ; en elle seule la connaissance et l'être coïncident, et c'est toujours la pensée qui donne vie à l'être. Cette communication de la vie serait impossible s'il n'y avait dans l'univers comme un retentissement rationnel, et si les voix de l'âme résonnaient dans le désert. Cette vue se trouve encore confirmée par une autre série de considérations. La finalité révèle aussi bien le caractère rationnel du monde, qui apparaît dans l'unité et la régularité de la nature, sans exclure la construction mécanique du monde mais en la dépassant et la complétant, comme Leibnitz l'avait déjà vu. Cette considération finaliste achève l'interprétation causale si elle ne vise plus un terme étranger au processus même de l'univers mais une fin immanente ; car l'une est la face extérieure du processus, tandis que l'autre en montre l'aspect intérieur. Il n'y a pas seulement là une féconde hypothèse de travail ni une conception qui n'ait, comme le croyait Kant, qu'une valeur *régulatrice* (ce qui déjà suffirait à démontrer que la pensée exprime et reconstitue le processus intime de la réalité) ; bien mieux une valeur *constitutive*, comme ce philosophe le reconnaît implicitement dans sa *Critique du Jugement*, en tant qu'elle exprime une valeur ou un système de valeurs réelles reconnues dans la nature ; car un règne de fins est aussi un règne de valeurs. Or un tel système de jugegements d'évaluation est précisément ce qui forme la trame d'une philosophie ou métaphysique des valeurs naturelles concomitantes ou mieux antérieures aux valeurs humaines. Cette aptitude évolutive, cette spontanéité créatrice que les derniers ouvrages de Boutroux et Bergson ont récemment révélées, n'auraient ni sens ni valeur si le processus évolutif ne suivait lui-même aucune direction.

Or la direction suppose un but vers lequel on tend, sinon un terme où elle doit rencontrer sa fin. Aussi le processus évolutif n'est-il qu'exceptionnellement réversible, dans les cas rares et limités de régression vitale ou d'involution. Malgré tous les efforts du transformisme évolutif pour ramener le processus aux termes d'une causalité mécanique, la conception d'une finalité immanente, particulièrement dans les processus vitaux de l'individu et de l'espèce, s'est de plus en plus mêlée aux idées et au langage dont se sert la biologie moderne, avant même l'apparition de ce qu'on appelle le néo-vitalisme. Il suffirait pour le démontrer de la théorie des couleurs utiles, de la victoire du plus fort ou du plus apte à la lutte pour la vie, de l'évidente vertu économique reconnue à la nature, par exemple dans les processus organiques, tant dans la simplicité de leur mécanisme que dans l'emploi des moyens les plus simples pour atteindre une fin. La disposition même qu'ont les évolutionnistes, et Spencer plus que tout autre, à échelonner les formes de l'évolution d'après leur plus ou moins de perfection, d'homogénéité ou d'hétérogénéité (bien qu'on ne voie pas que la nébuleuse soit par elle-même moins parfaite ou hétérogène que d'autres formes) dénote encore la même tendance invincible. Quoiqu'on dise, le concept d'évolution devient incompréhensible si l'on nie la finalité naturelle. *Nemo dat quod non habet* : jamais la nature ne pourrait tirer de son sein la raison, si elle ne contenait en germe la mentalité, et si elle ne tendait à la réaliser par un profond déterminisme final à travers la diversité qualificative de ses degrés, et ce qu'Émerson appelait les spirales de ses formes. Il ne s'agit donc pas d'un processus qui irait du moins au plus, comme l'entend le transformisme naturaliste, car *ex nihilo nihil*, et le moins ne pourrait jamais créer le plus [1]. Mais comme la pensée apparue la dernière dans le temps est rationnellement la première, de même elle ne doit pas seulement être notre point de départ dans l'étude du processus évolutif, mais en fait c'est elle qui devient la raison intime et la cause déterminante de ce processus parce qu'elle en est aussi la fin. La fin qui suit comme effet, précède comme cause; car c'est l'effet qui se fait cause et auquel on pour-

1. Voir mon article déjà cité de la *Rivista filosofica* avril 1907 et l'autre de la *Nuova Parola*, III, 1904, de même que Gentile dans *La renaissance de l'Idéalisme*, p. 22, Naples, 1903.

rait appliquer la parole prophétique de l'Écriture : « *celui qui viendra après moi est plus que moi : car il était avant moi.* » (Joh., I, 15). De là, le sens et la beauté de l'évolution qui fait de la nature une hiérarchie de valeurs. Là aussi est la raison de cette compréhension qualitative de la nature qui réunit d'une part l'éthique à la cosmologie en justifiant la religion, et qui d'autre part accorde cette cosmologie philosophique avec les méthodes expérimentales des sciences physiques. Puisque la fin intime exclusivement découverte par la raison dans la nature n'est qu'une catégorie de la volonté, la raison rouvre ainsi la voie à tous les éléments des puissances pratiques directrices de la vie que recherche l'Éthique; elle justifie aussi la religion qui, comme Höffding l'a bien vu, est une aspiration au maintien final des valeurs. Tout cela en affirmant ainsi la primauté de la pensée qui est l'arbitre et la mesure de toute autre valeur nous fait connaître comment l'activité volitive concentre en elle la nature et la valeur, la causalité et la finalité. Les valeurs morales du monde humain, comme la raison le prouve, acquièrent par là leur légitimité dans l'ordre réel de la nature. Si la philosophie, en tant qu'elle comprend la logique, l'esthétique et la morale apparaît, suivant l'appellation de Windelband, comme doctrine des normes, et si, tandis que les autres sciences recherchent ce qui est, son objet se trouve dans ce qui doit être (*urtheilen-beurtheilen*), il lui est possible de devenir une doctrine générale de la réalité à condition que ce qui est réellement doive exister pour elle aussi idéalement[1]. Or, puisque le processus final, comme Wundt l'a bien établi[2], n'est autre chose que le processus causal vu en sens régressif et inverse, ce que les sciences considèrent comme relation de cause à effet dans les phénomènes, la philosophie le regarde d'une part logiquement comme rapport rationnel, d'autre part métaphysiquement comme tendance réelle à une fin. Et cette finalité ne nous apparaît plus comme notre vue (*Ansicht* dirait Kant), possédant, comme dans les sciences de la nature, une simple valeur de

1. Qu'il me soit permis de rappeler un de mes anciens écrits, *Le caractère formel du principe éthique*, Padoue, 1884, où j'ai plaisir à noter, dans l'application au problème moral des principes que je développe ici dans un sens largement métaphysique, la constance d'une vue fondamentale; cf. aussi Zeller, *Vorträge und Abhandlungen*, II, 1877, p. 527 sqq., et Ward, *Naturalism and Agnosticism*, vol. II, 2e éd. London, 1903.

2. Wundt, *Logik*, I, p. 642, *System. d. Philos.*, éd. 2, 1897, p. 311 et suiv.; R. Esler, *Kritisch. Einführung in die Philosophie*, Berlin, 1905, p. 190 et suiv.

méthode pour la recherche; mais elle devient l'expression d'un principe constitutif. De la pensée qui est en elle-même la plus intime des associations, surgit nécessairement l'idée d'une connexité universelle sous la forme finaliste. Et comme la raison démontre que si la nature n'était pas déjà rationnelle pour une part, on ne saurait expliquer l'apparition de l'esprit, il faut aussi reconnaître que toute manifestation d'un système finaliste serait impossible dans le monde de la volonté si l'on ne rencontrait d'abord dans la nature le germe et la marque de la finalité. Or un système de fins en dehors du monde humain ne peut se manifester autrement que dans la subordination de chaque degré à un degré supérieur qui constitue sa raison d'être et lui donne un sens, jusqu'à ce que la série atteigne dans la conscience son point culminant.

Le livre de l'univers n'est pas seulement écrit en nombres et en figures, selon l'expression biblique accueillie par Galilée et reprise par le naturalisme, mais aussi en lettres qui forment des mots ayant un sens. Le temps peut bien tourner les pages de ce livre, mais aucune lettre ou parole qui s'y trouve gravée ne peut en être enlevée sans altération du sens. Les êtres inférieurs seront les lettres qui par elles-mêmes ne suffisent pas à le donner, tandis que les êtres supérieurs seront les mots; tous sont des éléments diversement nécessaires pour composer l'ensemble du discours universel, expression et révélation d'une pensée. C'est là, si l'on veut, un néo-hégélisme mais enrichi de tous les éléments éthiques qui sont impliquées dans cette conception d'une finalité immanente et en partie volontaire, aussi bien que dans cette évaluation des choses qui manque au rationalisme d'Hegel. La philosophie des valeurs naturelles associe donc le Volontarisme et le Rationalisme, et comprend dans une synthèse supérieure la dualité fondamentale dans laquelle, comme Stein[1] le remarque, le nouvel Idéalisme se fixe, sous les formes diverses de l'antithèse entre sciences de la nature et de l'esprit (Dillhey), entre nature et histoire avec (Windelband), entre nature et culture (Rickert), entre chose et personne avec (Stein): mais l'ordre statique ne suffit pas à édifier la hiérarchie des valeurs. Celle-ci n'a de sens que si chaque valeur tend en puissance vers un degré supérieur, et si toutes ensemble ne sont pas seule-

1. Stein, *Philos. Stromungen der Gegenwart*, 1908, p. 23.

ment des éléments d'un système unique, mais aussi des moments d'un même processus. Or la caractéristique de l'esprit moderne est de se figurer l'être sous un aspect biologique, c'est-à-dire comme dans un progrès de transformation perpétuel, soit que cette suite indéfinie nous apparaisse sous la forme d'une nécessité pour l'esprit de reculer sans cesse les limites représentatives du monde dans l'espace, soit de prolonger la succession des moments dans le temps, parce qu'on ne pourrait en somme, comme Kant l'a mis en lumière, clore ces deux séries. Si la pensée antique était essentiellement statique, la conception moderne du monde est au contraire profondément dynamique. Mais comme dans un univers immobile, ou qui ne se meut que selon un flux et reflux rythmique, le concept d'un ordre de finalité trouve difficilement place, à moins que la fin ne lui soit extérieure comme l'acte pur d'Aristote, au contraire un univers qui évolue dans le temps offre un accès naturel à l'idée que la multiplicité des éléments y coopère, malgré certaines divergences, dans un accord intime pour suivre une ligne déterminée qui tend progressivement à une fin. Or si ce terme vers lequel elle s'oriente était la dissolution et la mort (pessimisme) ou une forme de vie plus élevée (méliorisme), nous ne pourrions jamais en décider, s'il n'existait dans le monde l'esprit perfectible et progressif qui est le vrai *sel de la terre*. Dans un univers qui paraîtrait éternel, harmonieux, achevé, immuable, absolu, la vie morale serait impossible, elle qui consiste au contraire dans un continuel effort; car il n'y a de vie que dans le mouvement, et ce qui est mort ne se meut pas. L'imperfection du monde est donc ce qui assure la valeur progressive et téléologique de l'évolution, puisque dans son cours et sa trame s'insère l'œuvre de la pensée qui est indestructible et monte sans cesse vers l'absolu. Dans cette ascension pénible et douloureuse mais aussi lumineuse, sur ce chemin de la perfection la loi est de lutter contre la résistance des éléments hostiles. *Nitor in adversum* est la devise de l'être qui se cherche en s'élevant à la conscience de lui-même; c'est le cri du fini qui aspire à l'infini. Or l'homme au cours de ce progrès occupe vraiment la place que Platon donne à son Eros entre le domaine du sensible et celui de l'idéal. Il n'est ni dieu ni bête; c'est un mortel qui tend vers l'immortalité. Son privilège est ainsi dans la perfectibilité. Les animaux inférieurs sont parfaits,

en ce qu'ils sont adaptés à leurs fins, sans dépasser cette mesure. La gloire de l'homme consiste à être et à rester inassouvie. Son rôle est en effet de *poursuivre la vertu et la connaissance*, mais non de les *atteindre*, c'est-à-dire de les posséder tout entières; autrement toute activité spirituelle serait morte. La science de l'homme au contraire est bornée, et il en connaît les limites Et en les connaissant il les franchit par la pensée : car nul ne connaît ses limites s'il n'est au dehors. Il est placé entre la réalité présente et l'idéal qui l'attire, et comme Browning nous le montre dans *Death in the Desert* « les ailes de son âme jamais au repos ».

Ainsi grâce à cette conception historique, idéale et évaluative de la nature universelle, les sciences physiques se rapprochent des sciences humaines pour former ensemble une immense histoire qui de la nébuleuse primitive s'étend aux civilisations les plus avancées. Sur ce fond commun s'élève la philosophie des valeurs universelles, laquelle considère le monde comme pouvant être représenté par une échelle graduée et ascendante de valeurs, pareille à celle dont Dante nous a donné une image céleste dans le paradis, où l'élévation spirituelle croît d'une sphère à l'autre. Tandis que le naturalisme voit l'homme pour ainsi dire attaché à la nature comme les suicidés aux arbres fantastiques de la forêt dantesque, et que l'humanisme préfère l'éloigner et l'exiler en quelque sorte de la nature en demandant la raison des valeurs humaines uniquement à l'histoire et à la vie sociale, la philosophie considérée comme doctrine des valeurs universelles tend à reconstruire l'unité de la nature et de l'humanité; elle démontre que la lumière des valeurs spirituelles se reflète sur ce qui semble n'avoir aucune valeur intrinsèque; dans l'intelligence et la volonté humaine elle reconnaît l'expression et l'indice suprême de cette vertu non pas aveugle mais rationnelle qui, du sein de l'univers, agit sans relâche et entraîne toutes choses vers les plus hauts sommets de l'existence et de la vie.

ALESSANDRO CHIAPPELLI,
de l'Académie *dei Lincei* de Rome.

Florence.

L'ANTIPATHIE

DANS SES RAPPORTS AVEC LE CARACTÈRE

L'antipathie est une répulsion soudaine, instinctive et aveugle, qu'on serait en peine de justifier, mais dont on ne peut se défendre. Ce sentiment irraisonné est-il déraisonnable? Non; il est, ou du moins il peut être, entièrement fondé; il répond, bien ou mal, à une fin; il est une des formes de l'instinct de conservation. Telle est l'idée générale qu'en présente M. Ribot dans une étude aussi pénétrante et approfondie qu'originale et neuve.

Cette idée, nous la tenons pour exacte; nous la prendrons pour point de départ et pour guide, nous nous efforcerons de la développer et de la suivre; mais nous rechercherons s'il n'est pas possible de la compléter et de la modifier en quelque mesure, soit de l'élargir, soit au contraire de la restreindre et de la préciser. Disons tout de suite qu'il faut remonter, selon nous, au principe ou à la cause de l'antipathie, et que ce principe se trouve dans le caractère du sujet qui éprouve l'antipathie et dans celui de la personne qui en est l'objet. De ce point de vue, la question, posée par M. Ribot, peut, croyons-nous, être reprise; si elle n'est pas renouvelée, elle donne lieu tout au moins à des considérations et à des observations nouvelles.

Félicitons d'abord M. Ribot de n'avoir point cru que l'antipathie est simplement le contraire de la sympathie et qu'on les connaît en même temps et l'une par l'autre. « A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a, non seulement plus d'esprits, mais plus d'états d'esprit originaux. » Il faut, en psychologie, se défier de la logique qui est artificielle et simpliste et qui fait « des fausses fenêtres pour la symétrie ». L'antipathie n'est ni le défaut de sympathie ni la contre-partie exacte de la sympathie, comme l'oubli n'est ni l'absence ni l'antithèse pure et simple de la mémoire; d'une façon générale, il n'y a point d'états psychologiques logiquement

opposés deux à deux; tous ont leur physionomie, leur individualité propres.

Ce n'est pas à dire qu'ils n'aient et ne puissent avoir des rapports entre eux. L'antipathie et la sympathie en particulier en ont de très étroits. Elles dérivent souvent l'une de l'autre et peuvent même être prises aisément l'une pour l'autre.

Ainsi, en certains cas, la sympathie n'est qu'une antipathie partagée; on sympathise dans la haine, l'envie, le mépris, le dédain, la répugnance et le dégoût, et on ne sympathise que par là. Il y a des hommes que tout sépare : idées, sentiments, traditions, habitudes, mœurs, préjugés et principes, et que rapproche soit une haine commune, soit le sentiment d'un danger commun; la sympathie politique, professionnelle, l'esprit de parti, l'esprit de corps, sont souvent de cet ordre. Aussi les adversaires politiques ont-ils coutume de se jeter à la tête leurs alliés : « Voyez quels hommes votent avec vous! » dit Jaurès à Clemenceau, ce qui lui vaut cette réplique : « Pardon! ils ne votent pas *avec moi*, ils votent *contre vous*. » Heureuse définition *ab exemplo* de la sympathie dans l'antipathie. Mais la sympathie, faite d'antipathie, est-elle vraiment de la sympathie, mérite-t elle d'en porter le nom? Elle est assurément la sympathie à son plus bas degré, je ne dis pas la moins forte, la moins efficace, mais la plus élémentaire et la plus pauvre. Mais la sympathie la plus réduite est encore, dirons-nous, de la sympathie.

Inversement l'antipathie peut dériver de la sympathie et n'être qu'un besoin de sympathie trompé. On l'a remarqué souvent, l'antipathie n'est pas la haine, quoiqu'il puisse arriver qu'elle y conduise et l'engendre, quoiqu'elle en ait l'apparence et les effets, quoiqu'on la confonde parfois avec elle; on peut dire qu'elle n'exclut pas la haine, mais certainement elle ne l'appelle pas; elle est un sentiment à part, d'un autre ordre. Elle n'exclut pas davantage l'amour, et non seulement elle ne l'exclut pas, mais on peut se demander si au contraire elle ne l'implique pas, ou, à défaut d'amour, l'envie d'aimer, si elle n'est pas cette envie non satisfaite, si elle n'est pas le dépit de ne point aimer. L'antipathie est le contraire de l'indifférence ou de la froideur; puisqu'elle n'est pas de la haine, il faut donc qu'elle soit de l'amour, de l'*amour contrarié*. Bien des antipathies s'expliquent en effet ainsi. D'abord

l'antipathie succède à l'amitié, à l'amour, ou coexiste avec l'amitié et l'amour. On n'a pas en général d'antipathie ou on n'a pas d'antipathie bien vive pour les premiers venus; on réserve ce sentiment pour ceux, je ne dirai pas qu'on aime (puisque l'antipathie paraît contredire l'amour), mais à qui on tient, qu'on voudrait aimer. Il y a plus : l'antipathie, quand elle se rencontre dans l'amour, ne tue pas l'amour; elle l'exaspère, le rend cruel, brutal, farouche, odieux, mais elle ne peut pas faire qu'il ne soit pas, elle ne l'empêche pas d'être. Tantôt l'amour triomphe de l'antipathie : le plus fort, a-t-on dit, est une antipathie vaincue. Tantôt il entre en lutte avec l'antipathie, mais il ne réussit pas à la vaincre; il compte avec elle, il lui résiste et il lui cède, il est le plus fort et le plus faible tour à tour. Tantôt enfin cet amour, mêlé d'antipathie, fait le tourment de ceux qui l'éprouvent, leur devient intolérable; on se quitte, on se fuit : c'est la défaite de l'amour et le triomphe de l'antipathie. Ainsi donc si les sentiments d'antipathie et d'amour sont toujours rivaux et ennemis, ils ne sont cependant jamais exclusifs l'un de l'autre. Bien plus l'antipathie paraît être à base d'amour.

Elle est un dépit d'amour, en prenant le mot amour au sens large aussi bien qu'au sens étroit. Elle est le dépit de ne pouvoir sympathiser avec ceux qu'on aime. Plus un amour sera ardent et tendre, délicat et nuancé, plus il exigera et moins il aura de chances de rencontrer cette entière communion de sentiments, de vie et de pensée, qui apparaît à la fois comme la condition et comme la fin de l'amour; plus il sera exposé par là même à voir surgir quelque occasion ou sujet d'antipathie. Deux êtres épris, qui souffrent de trouver en eux des sentiments propres, individuels, de ne pouvoir les communiquer, les faire partager, les rendre communs, qui s'en veulent l'un à l'autre d'un discord chaque jour accru, et qui s'exaspère en devenant conscient, — en un mot, l'antipathie naissant au sein de l'amour et de l'amour même, — voilà ce que Tolstoï appelle « le roman du mariage ». L'amour libre, *amor sibi permissus*, est plus gros encore d'orages et de conflits. La liaison de Musset et de George Sand montre l'antipathie la plus vive jointe à l'amour le plus passionné : elle fut, tant qu'elle dura, un enfer. C'est que l'amour, même partagé, n'exclut pas la divergence des sentiments : deux êtres qui s'aiment peuvent s'aimer de façons si différentes, si

contraires qu'elles paraissent injurieuses l'une à l'autre. On peut rencontrer, d'une part, l'égoïsme, la sensualité, la fièvre de la passion, l'inconstance, la jalousie et le soupçon, de l'autre, la tendresse calme, sûre, dévouée et confiante. Quand de tels amants ôtent ou laissent tomber de leurs yeux le classique bandeau, quand une clairvoyance aiguë les révèle tout entiers à eux-mêmes, quand ils mesurent l'abîme qui les sépare, ils prennent horreur à la fois des sentiments qu'ils éprouvent et de ceux qu'ils inspirent, et le moins bien traité, j'allais dire la plus volé des deux, n'est pas celui qui s'irrite et se dépite le moins, car l'amour n'est pas la justice et l'antipathie n'est pas et ne doit pas prétendre être la juste indignation et la colère généreuse. L'antipathie se trouve donc unie à l'amour et à toutes les sortes d'amour.

Mais, au reste, elle n'est pas exclusivement liée à ce sentiment; elle se rencontre aussi bien dans l'amitié. Il est, en dehors de l'amour, des gens qui s'adorent et ne peuvent pas se sentir, des gens qui ne peuvent vivre les uns sans les autres et ne peuvent vivre en paix les uns avec les autres. Ce sont, dira-t-on, des passionnés et la passion est toujours trouble et impure; elle charrie l'antipathie. Mais, à ce compte, les têtes froides ne devraient pas avoir d'antipathie, et on voit qu'elles en ont, et de très vives. L'estime réciproque, le respect même n'en préservent point : est-il rien de plus agaçant qu'un enfant modèle, et en général qu'un être irréprochable, impeccable, trop parfait? On ne peut, à ce qu'il semble, pas plus l'aimer que le haïr; et cela suffit pour qu'il soit à quelque degré antipathique. Enfin l'antipathie n'a pas pour cause unique la divergence de sentiments, car on la rencontre, et à l'état aigu, entre deux personnes qui se ressemblent trop : on dirait qu'elles sont l'une à l'autre comme un miroir où chacune se voit en laid. Il ne faut pas croire, en effet, que chacun vive en paix avec ses défauts, les trouve bons, s'en accommode; il les supporte au plus, se les pardonne, parce que c'est lui; mais ils lui deviennent odieux, antipathiques chez les autres. Ainsi l'antipathie se produit dans les circonstances les plus différentes et revêt les formes les plus variées, les plus complexes.

A quelque point de vue qu'on l'envisage et de quelque nom qu'il faille l'appeler : « aversion mentale, disposition affective ou attitude répulsive », l'antipathie est un fait universel: tout le monde

l'éprouve ou est sujet à l'éprouver, tout le monde aussi l'inspire ou la peut inspirer. S'il en paraît être autrement, si elle est jugée morbide ou spéciale aux gens nerveux, c'est qu'on ne l'avoue jamais aux autres ni toujours à soi-même. Et on a raison de ne pas l'avouer et de s'en défendre. Car la vie serait intenable si chacun se montrait à nu, laissait voir ses sentiments, je ne dis pas d'hostilité, mais seulement de désaffection, d'indifférence, *a fortiori* ses mouvements d'agacement et d'humeur; toute l'éducation tend à refouler ou à laisser dans l'ombre l'antipathie, et à laisser croire à une sympathie entre les hommes qui souvent n'existe pas, mais qu'il est bon de supposer parce que la société autrement ne serait pas tolérable, et parce que la supposer, c'est aussi l'encourager, la suggérer et la faire naître. De plus l'antipathie, si vive qu'elle soit, n'est pas la haine; elle n'a pas d'amertume foncière; elle ne veut point nuire; elle est superficielle, instable, intermittente et provisoire; elle implique le doute, elle se défie d'elle-même; elle n'est ni se croit irrévocable; elle est un sentiment dont on peut revenir, et dont on est toujours prêt à revenir, s'il est reconnu injuste et non fondé; dès lors l'avouer, la proclamer serait l'accuser, lui donner un relief, une importance, une signification qu'elle ne doit point avoir; ce serait surtout lui donner un caractère définitif, auquel elle répugne; on peut rattraper en effet un sentiment injuste, non une parole injuste. Quoique l'antipathie ne soit pas un crime, on en peut donc dire comme du crime : N'avouez jamais! Si pourtant on l'avoue, que ce soit du moins légèrement, par boutades; qu'on ne la présente pas comme un jugement que l'on porte, mais comme un mouvement des nerfs ou une faiblesse humaine. Ce sont là des nuances que sentent bien tous les gens enclins à l'antipathie; ils ne veulent qu'on les prenne au mot, qu'on exagère et qu'on fausse leur sentiment. C'est que l'antipathie se rattache à l'humeur, laquelle est essentiellement variable et se connaît comme telle. L'antipathie est donc un sentiment qu'on a de fortes raisons de ne pas avouer. Aussi on ne l'avoue pas, mais plutôt elle échappe.

Mais si personne ne l'avoue, tous néanmoins l'éprouvent. Considérons en effet l'homme le plus calme, le plus maître de ses nerfs, et le plus porté en outre à la bienveillance et à la sympathie. Il y aura toujours un personnage déplaisant ou importun capable de le faire sortir de ses gonds. Et ce personnage n'aura pas besoin

d'être autrement désagréable; il suffira que « sa tête ne revienne pas » à notre sage supposé. Car si, comme il y a toujours une anse par où prendre et soulever un vase, il y a toujours, dit Épictète, un côté par où prendre un homme, il y a inversement aussi en chacun de nous un côté vulnérable, un *locus minoris resistentiæ*, un point où nous sommes particulièrement sensibles, où nous pouvons être aisément froissés et blessés; c'est là qu'est le siège de nos antipathies.

Le mot le plus communément employé pour exprimer l'antipathie, et qui l'exprime le mieux, est celui de répugnance ou de dégoût. Mais le dégoût lui-même est une réaction propre à un tempérament donné. Chaque tempérament a ses lois strictement individuelles, son idiosyncrasie. Tel estomac ne tolère pas, ne digère pas tel aliment savoureux et sain; tel individu de même éprouvera en face d'un autre une répugnance invincible et dira : Cet homme m'est *intolérable*; je ne peux pas le *digérer*, il me *dégoûte*, *m'écœure*, me donne la *nausée*. — Mais, lui demandera-t-on, pourquoi? Cet homme est comme tout le monde; il est au moins inoffensif. D'aucuns même le trouvent agréable et charmant. — Possible! Mais cela ne se raisonne pas, il me déplaît à moi! Concluons donc que tous les hommes ont leur antipathie, mais que chacun a la sienne.

Si l'antipathie est, au moins en germe, chez tous les hommes, elle se manifeste aussi et éclate à propos de tout. Ce qui la rend inexplicable et bizarre, pour ne pas dire choquante, c'est la futilité des causes qui la produisent : on en veut à un homme de la forme de son nez (*displicuit nasus tuus*), du son de sa voix, de son regard, de sa démarche, de ses gestes, de toute son attitude, de ses paroles et de son silence, de son esprit et de sa bêtise, en un mot, de ses façons d'être, quelles qu'elles soient, de toutes ou d'une entre toutes. Considérée dans ses causes, l'antipathie paraît être le caprice ou l'arbitraire même : tout peut la produire, et rien ne la produit nécessairement.

N'est-ce pas la preuve qu'elle a sa cause en nous et qu'on ne lui peut trouver au dehors que des prétextes, pas même plausibles? Assurément. Nous imaginons qu'un homme est déplaisant, nous voulons qu'il le soit, et nous le trouvons, nous le sentons tel.

Pourtant il ne faut pas méconnaître ici l'importance des sensa-

tions. J'ai essayé d'établir ailleurs [1] qu'elles sont toujours, à l'égard des images, un point de départ et un point d'appui nécessaires : il faut que l'imagination la plus libre ait toujours où se prendre et se fixer; il faut qu'elle se rassure elle-même sur ses propres inventions, qu'elle trouve dans la réalité externe où les loger et de quoi les fonder et les justifier au besoin. Certes tout lui sera bon pour accrocher et suspendre ses tableaux de fantaisie; encore faut-il qu'elle ait un cadre réel, si mince et si léger qu'il soit, pour les contenir et les situer.

La sensation joue d'abord le rôle du choc qui détermine une combinaison chimique; elle produit, si on peut dire, un précipité d'images : ainsi Rousseau a vu un certain regard de Hume jeté sur lui; il a lu dans ce regard que Hume avait pris le masque du bienfaiteur pour mieux le trahir; tous ses soupçons sur lui aussitôt ont pris corps, se sont fixés : voilà le coup de foudre de l'antipathie. Mais la sensation ne donne pas seulement ainsi aux images l'occasion de naître, elle ne leur fournit pas seulement un cadre, elle les appuie encore de son autorité, elle les authentique, elle les consacre, elle les fait croire; elle leur communique sa vie, son caractère d'objectivité [2]. Le « visionnaire » qui trouve une sensation pour asseoir et porter ses hallucinations ou images est comme l'aveugle qui, après avoir tâtonné quelque temps dans le vide, rencontre le sol au bout de son bâton; il s'y appuie en confiance, marche ou croit marcher désormais sur un terrain ferme et solide.

Ajoutons que les images, dont se compose l'antipathie, étant en raison de leur caractère affectif, flottantes, confuses et vagues, ont particulièrement besoin d'être rassemblées autour d'une sensation, qui est, à leur égard, tout ensemble un centre d'attraction et un foyer de lumière.

1. Dans l'*Imagination*, chap. I, Paris, 1903.

2. C'est ce que j'avais avancé dans le livre cité. C'est ce dont j'ai trouvé depuis la confirmation dans Hume : *Traité de la nature humaine*, 3e partie, sect. VIII. « J'établirais volontiers cette maxime générale, pour la science de la nature humaine, que, lorsqu'une impression nous devient présente, non seulement elle fait passer l'esprit aux idées qui sont en relation avec elle, mais encore *elle leur communique une partie de sa force et de sa réalité.* » Cf. Appendice. « Le passage d'une impression présente à une idée avive et fortifie toujours celle-ci : quand un objet nous est offert (sensation), l'idée de son compagnon habituel (image associée) nous frappe aussitôt comme quelque chose de *réel et de solide* : elle est *sentie* plutôt que conçue et se rapproche par sa *force*... de l'impression dont elle est dérivée. »

Au reste l'expérience l'atteste : l'antipathie a ses points d'attache particuliers et bizarres, on serait tenté de dire : ses tics. Elle se prend et s'accroche toujours à quelque détail extérieur, insignifiant en soi : un geste, un regard, une attitude, un mot. Toutefois je n'entends pas parler ici de répugnances toutes physiques, de celles, par exemple, qu'énumère Balzac dans le passage suivant[1] : « Bayle éprouvait des convulsions en entendant jaillir l'eau. Érasme avait la fièvre en voyant du cresson... Le duc d'Épernon s'évanouissait à la vue d'un levraut, Tycho-Brahé à celle d'un renard, Henri III à celle d'un chat, le maréchal d'Albret à celle d'un marcassin... Le chevalier de Guise, Marie de Médicis et plusieurs autres personnages se trouvaient mal à l'aspect de toutes les roses, même peintes. » L'antipathie a sans doute des analogies avec ces phénomènes morbides, et elle en diffère en ce qu'elle ne s'arrête point à la sensation, mais ne prend celle-ci que pour un signe : le signe avertisseur qu'il convient d'être en garde ou d'entrer en défiance vis-à-vis de la personne qui nous donne la sensation en question. En d'autres termes, l'antipathie a beau avoir une base physique, elle ne laisse pas d'être essentiellement un phénomène intrapersonnel ou social. Elle est une répugnance instinctive, qui a une cause en apparence futile, mais qui dépasse de beaucoup, en importance et en étendue, le motif sensoriel sur lequel elle se fonde ou est censée se fonder. C'est que peut-être simplement il lui manque de pouvoir s'expliquer : elle invoque, pour se justifier, une raison quelconque, à côté et mauvaise, faute de connaître et de pouvoir donner ses raisons. Le motif de l'antipathie qu'on éprouve pour une personne n'est pas réellement le son de sa voix, mais ce qu'on devine ou ce qu'on croit deviner du caractère de cette personne, d'après sa voix : sa fausseté, son hypocrisie, ses prétentions, sa grossièreté d'âme, sa sensualité, (il y a des « voix de ribaude » comme dit Anatole France), son esprit ironique et railleur, sa naïveté et sa bêtise, etc., etc. L'antipathie est un mouvement de recul qu'on éprouve devant quelqu'un : ce mouvement, on serait embarrassé de dire ce qui le produit ; c'est un je *ne sais quoi*, une impression d'ensemble, quelque chose d'indéfini, de mystérieux et de vague ; mais, comme on veut mettre un nom sur ce qu'on éprouve, on dit : c'est cette *voix*

1. *Études philosophiques* : Louis Lambert.

qui m'est antipathique, ou ce *regard*, ou ceci ou cela; on prend un détail pour désigner l'ensemble, une partie pour le tout.

Il suit de là que l'antipathie n'est pas ce qu'elle paraît. On la croit locale, superficielle; elle est générale, profonde. On croit qu'elle porte sur un point déterminé, spécial, qu'elle s'attache à une bêtise, à un rien, — en langage philosophique et noble, à un *accident*; — en réalité, elle est, comme dit très bien M. Ribot, *totius substantiæ*, et elle l'est en deux sens : 1° elle est une répulsion qu'on éprouve pour une personne donnée, non pas à cause de telle particularité qu'on remarque en elle, comme la forme de son nez, mais à cause de *tout* ce qu'on voit et de *tout* ce qu'on devine en elle; à cette personne, en d'autres termes, on n'en veut pas de ceci ou cela, mais on ne pardonne rien, pas même la forme de son nez; 2° d'un autre côté, cette répulsion qu'on éprouve pour la personne en question, on l'éprouve soi-même de toute sa personne, de tout son être; on est atteint dans toutes ses fibres sensibles; on n'est pas, comme il arrive parfois, attiré et repoussé tout ensemble; il y a affection unilatérale, répulsion pure. Donc, pour comprendre l'antipathie, il faut d'abord résoudre l'antinomie qui existe entre ses particularités ou caractères *accidentels*, qui sont apparents, et sa nature ou *essence*, qui est cachée. Il ne faut pas s'en tenir à ce qu'on voit. L'antipathie a l'air d'être partielle, parce qu'elle se fixe sur un détail extérieur de la personne qui en est l'objet; elle est en réalité totale, parce que ce détail n'est là que pour concréter et symboliser cette personne tout entière, au physique et au moral.

Descartes dit que, dans l'amour, le sujet aimant se considère comme partie d'un *tout* dont l'objet aimé serait une autre partie, et inversement que, dans la haine, le sujet qui hait se considère « comme un *tout*, entièrement séparé de la chose pour laquelle il a de l'aversion ». Si on substitue au mot chose celui de personne, la définition s'applique également à l'antipathie. On peut, à ce propos, remarquer une différence capitale entre l'antipathie et la sympathie. Celle-ci ne paraît pas impliquer, au moins nécessairement, une affinité totale entre les personnes : je n'ai pas besoin, pour partager les émotions ou entrer dans les sentiments des autres, d'avoir pour eux de l'amour; il suffit que je laisse jouer le mécanisme nerveux, en vertu duquel retentit naturellement en moi l'écho des émotions d'autrui. Encore observe-t-on parfois que certaines per-

sonnes se montrent assez délicates sur le chapitre de la sympathie pour ne pas se laisser gagner par les émotions des autres, quand ceux-ci ne sont pas de leurs amis, quand ils leur déplaisent ou seulement ne leur plaisent pas. Mais en général on ne fait pas tant de façons, il faut l'avouer, pour entrer en communication avec ses semblables, pour partager leurs plaisirs et leurs peines. Au contraire, l'antipathie est toujours intransigeante, absolue; c'est un sentiment auquel on ne fait pas sa part; on la subit tout entière, sans réserves; elle ne laisse subsister aucun point de contact entre celui qui l'éprouve et celui qui la fait éprouver; elle les « sépare », comme dit Descartes, entièrement l'un de l'autre; elle est la répulsion soudaine, instinctive, violente et complète qu'une personnalité éprouve en face d'une autre.

Tous ses caractères dérivent de là.

Pour le montrer, il faudra considérer tour à tour le sujet et l'objet de l'antipathie, la personne qui l'éprouve et celle qui l'inspire.

1° L'antipathie s'adresse à la personne tout entière qui en est l'objet. Si on pouvait l'assimiler à un jugement, on dirait qu'elle est une condamnation ou une réprobation en bloc. Ceci sera peut-être contesté. On objectera qu'il y a des antipathies particulières, spéciales, ou, comme dit Ribot, *partielles*, et par exemple d'ordre physique, esthétique, moral. Mais je prétends que, dans tous ces cas, l'antipathie ne laisse pas de viser l'individualité entière à travers la forme particulière sous laquelle elle apparaît. En effet, considérons, par exemple, l'antipathie esthétique : on peut s'étonner qu'elle soit si complète et si vive, étant donné son objet très particulier. Mais c'est aussi qu'elle n'est pas purement esthétique ou que le mot esthétique a alors un sens plus large que celui qu'on a coutume de lui donner. M. Ribot signale dans cet ordre l'antipathie de Lamartine pour La Fontaine. C'est qu'entre Lamartine et La Fontaine il y a bien autre chose qu'une différence d'école, il y a une antinomie de nature; ces deux hommes étaient faits pour se heurter en tout; s'ils avaient été contemporains, ils ne se seraient entendus ni en politique ni en religion ni en morale; ils n'auraient eu ni la même vie ni la même conception de vie; le bon sens malicieux de l'un eût paru une offense personnelle au lyrisme de l'autre; quand l'opposition des natures est poussée aussi loin, elle ne peut

manquer d'être, de part et d'autre, devinée et sentie; elle se traduit par une répulsion instinctive.

Il en est de même et *a fortiori* de l'antipathie morale. Entre Port-Royal et Montaigne, par exemple, il y a un monde, un abîme. Non que les doctrines de Montaigne soient toutes étrangères à Port-Royal et doivent lui paraître choquantes; si c'était ici le lieu, on montrerait qu'au contraire bien des idées de Montaigne ont fait leur chemin à Port-Royal, sont entrées notamment dans l'esprit de Pascal; mais c'est Montaigne lui-même, c'est sa personnalité tout entière, c'est son tour d'esprit, sa légèreté d'opinion, d'allure et de style, c'est son impertinence, ce sont ses airs dégagés et mondains, c'est tout en lui enfin qui déplaît et est antipathique aux Solitaires.

M. Ribot fait une remarque fort juste qu'il convient d'étendre et de généraliser. « La foi morale, dit-il, est un puissant générateur d'antipathie. Non la morale théorique et spéculative qui se développe en traités didactiques, mais la *morale sentie et vécue*. Ce fait de violente répulsion peut servir de critérium pour décider si le moraliste qui parle est un simple théoricien ou un apôtre. » Cela ne revient-il pas à dire que l'objet propre de l'antipathie est toujours, en dernière analyse, la personne même? C'est elle qui attire ou repousse. La sentez-vous étrangère à ses actes, à ses paroles, à ses doctrines? Ses actes, ses paroles et ses doctrines, si répréhensibles qu'ils soient, cessent alors de vous indigner. Vous jugez qu'ils pourraient être autres, elle restant la même. Vous n'en tenez donc aucun compte. C'est là le secret de tant d'indulgences étranges, jugées scandaleuses. Que de canailleries on peut commettre, en gardant la réputation de bon garçon! Il suffit qu'on n'ait pas l'air de sentir ce qu'on fait : la légèreté est une excuse. Les actes en effet ne valent que par leur relation avec la personnalité. Certaines personnes au contraire donnent l'impression d'être tout entières en chacun de leurs actes : à celles-là on ne passe rien. Il y a ainsi des personnes sympathiques ou antipathiques, d'autres indifférentes. En d'autres termes, il y a des personnes qu'on prend au sérieux, d'autres, non : des premières on relève tout et on interprète tout comme indice de la personnalité; on épluche leurs actes, on scrute leurs intentions, on dénonce leurs tendances et, selon ce qu'elles sont ou ce qu'elles paraissent, on les tient pour amies ou ennemies.

Les hommes qui, à tort ou à raison, inspirent l'antipathie la plus forte sont par là même ceux dont la personnalité est la plus nettement accusée et dont tous les actes sont regardés comme représentatifs de cette personnalité, ex. : Bacon, Voltaire, Rousseau. Qu'on lise, à ce point de vue, le portrait qu'a tracé des deux premiers un écrivain dont le génie est fait de partialité, c'est-à-dire d'antipathies vives, profondes, sincères, et toujours déclarées avec une entière franchise : Joseph de Maistre (*Soirées de Saint-Pétersbourg*). Tous les traits portent, comme on dit, c'est-à-dire entrent dans le vif de la personnalité; détails pittoresques, malices, bons mots, tirades éloquentes, vous laissent étourdis et éblouis; il n'y a pas de satire plus foullée, plus précise, qui « dépèce » mieux son homme, mais en même temps il n'y en a pas qui soit plus synthétique, plus massive; on ne perd pas de vue un instant le personnage pris pour cible; il apparaît à plein dans chacun des mots qu'on en cite, des traits qu'on en rapporte, et il apparaît tel que l'auteur l'a vu, déplaisant et antipathique au possible. De même, dans cette galerie de portraits qui forment les *Mémoires* de Saint-Simon, l'antipathie, quand elle paraît, paraît à toutes les lignes, et à toutes les lignes aussi se dresse l'image complète et vivante du personnage qui excite la passion du fougueux duc. L'antipathie est donc toujours, alors même qu'elle peut se justifier en détail, et s'y applique et s'y complaît, une aversion qu'on éprouve pour un homme, et non pour les défauts particuliers qu'on remarque en lui, mais pour toute sa personne, que ces défauts décèlent et révèlent.

Mais l'antipathie dont nous parlons et dont nous venons de donner des exemples, — celle qui se connaît et s'analyse, — est loin d'être la plus fréquente. Elle semblerait devoir être du moins la plus significative et la plus claire. Mais, au contraire, plus l'antipathie nous demeure mystérieuse et étrange, moins nous en pénétrons les causes, moins nous cherchons à la comprendre et à dépasser l'expérience que nous en avons, et plus nous avons de chances de la connaître exactement telle qu'elle est et de ne pas nous méprendre sur sa nature. Si paradoxal que cela paraisse, l'antipathie la plus élémentaire, l'antipathie toute physique est, en un sens, la plus caractéristique et la plus instructive. Elle ne saurait en effet donner le change : on n'en démêle pas les circonstances, on n'en perçoit que l'effet total, on n'en a qu'une impres-

sion d'ensemble. Mais cette impression est juste; elle reflète exactement l'antipathie, elle en imite la nature et en reproduit les caractères : elle est une et indivisible. Les observateurs sont donc bien inspirés qui considèrent l'antipathie aveugle comme l'antipathie véritable ou proprement dite, qui la prennent pour type, qui la font entrer comme élément dans l'antipathie en général, et définissent celle-ci « un ensemble de mouvements répulsifs, instantanés, *sans jugement explicite qui l'accompagne* » (Ribot), ou encore « un *mouvement aveugle et instinctif qui, sans cause appréciable*, nous éloigne d'une personne, laquelle souvent nous apparaît pour la première fois » (Baldwin). Telle est par exemple l'antipathie qu'on éprouve pour un monstre, pour un hermaphrodite. Cette antipathie est générale, personne n'y échappe; et elle est inexplicable; elle ne rentre dans aucun sentiment connu; ainsi elle ne ressemble point à la pitié qu'inspirent les êtres disgraciés, souffreteux et chétifs. C'est un dégoût, une horreur toute physique, un sentiment brut, aveugle, tout d'une pièce, sur lequel le raisonnement n'a pas de prise. L'antipathie sexuelle, celle d'une blanche pour un nègre, et aussi bien celle d'une blanche pour un blanc, dont le « corps lui déplaît » est, à des degrés différents, un sentiment de même nature.

Il faudrait s'en tenir là. Mais l'obscurité gêne et le mystère irrite. On tentera donc d'expliquer ce sentiment aveugle; on voudra le rendre conscient, clair pour lui-même, on lui prêtera des dessous, des arrière-pensées. On dira, par exemple, que l'antipathie sexuelle est une perception confuse des desseins du génie de l'espèce. Rien de plus vain et de plus faux que de telles hypothèses. Non seulement elles n'expliquent rien, mais elles détournent de la vérité psychologique, empêchent de la sentir, de la reconnaître et d'en apercevoir les conséquences ou les suites. Rendre l'antipathie consciente, la traduire en représentations ou en images, ce n'est pas, comme on le croit, ajouter simplement ce qui lui manque pour être intelligible, c'est en réalité la faire autre qu'elle n'est.

Au lieu de résoudre l'antipathie en images, il faut la concevoir plutôt comme « une attitude répulsive, analogue à l'attention » (Ribot). Mais l'attention n'implique pas nécessairement un objet déterminé auquel l'esprit s'applique; elle peut être simplement une « attente », une tension de l'esprit vers un objet à venir, vague-

ment entrevu comme possible, par exemple vers un danger quelconque, comme dans le cas de l'animal chassé qui fait le guet, mais n'a aucun ennemi en vue. L'antipathie en effet est une défiance instinctive, qui est fortement éveillée, mais qui ne sait où se prendre. Elle est encore comme une peur où l'on ne sait pas de quoi l'on a peur, comme une peur qui est sans objet, et n'en est que plus angoissante et plus vive.

Par là même qu'elle est un sentiment sans image, ou, si l'on préfère, qu'elle suppose une imagination fortement surexcitée, qui s'exerce à vide, l'antipathie ne sait où s'arrêter, elle incrimine tout, elle s'en prend à la personnalité entière de celui qui l'inspire. Son caractère aveugle explique son caractère total ou absolu. Quand on ne sait pas ce qu'on a à attendre d'un homme, ce qu'on en doit craindre, on a plus tôt fait de prendre le parti d'en tout craindre, de n'être jamais rassuré en sa présence; l'antipathie est justement cette défiance *a priori*, systématique et complète, qu'on éprouve devant cet inconnu redoutable : le caractère d'une personne avec qui on a à vivre.

Toutefois je me hâte d'ajouter qu'elle n'est jamais une attitude de défiance généralisée, étendue à tous les hommes, d'un mot, la misanthropie; elle est tout le contraire d'un système, d'une règle de conduite adoptée une fois pour toutes; elle relève, si j'ose dire, de l'inspiration individuelle et ne s'applique qu'à des cas particuliers. Elle est l'aversion qu'on éprouve pour un individu, aversion qui a un caractère essentiellement personnel. Elle ressemble, sous ce rapport, à l'amitié ou à l'amour : elle est une prédestination spéciale, un décret nominatif, un coup de dé unique. Pourquoi j'aimais La Boétie, se demande Montaigne, je n'en sais pas d'autre raison que celle-ci : parce que c'était lui, parce que c'était moi! L'antipathie a le même mystère. Elle est une aversion d'un individu pour un autre, fondée sur le rapport particulier qui existe entre le caractère du premier et celui du second. Une antipathie universelle ou antipathie qu'on éprouverait au même degré pour tous les hommes, ne serait plus de l'antipathie, sentiment naturel et instinctif; elle prendrait un autre nom, elle serait la misanthropie, sentiment dérivé, acquis, fruit d'une expérience amère de la vie, expression d'une philosophie désenchantée et morose.

L'antipathie est donc un sentiment élémentaire et simple, de la

nature de l'instinct. Elle diffère pourtant, en un sens, de l'instinct, si par instinct on entend un mode d'activité spécifique. Il faut la définir l'instinct ou une forme particulière de l'instinct de défense d'un individu contre d'autres individus, différents et hostiles. Mais existe-t-il des instincts, appartenant en propre à l'individu, et ne se rapportant qu'à lui? Assurément. Mais il convient d'élargir le sens du mot instinct, et d'entendre par ce mot autre chose que la négation de l'intelligence. L'antipathie est un instinct d'une espèce particulière. Elle forme un mélange singulier et unique d'aveuglement et de clarté : elle suppose l'intelligence, étant une clairvoyance spéciale, et elle exclut l'intelligence, étant une clairvoyance aveugle, qui ne sait pas elle-même sur quoi elle se fonde, qui a des certitudes au lieu de clartés. Ce qui s'en rapproche le plus, c'est l'attitude de la défiance et du soupçon. L'esprit soupçonneux, en effet, est à la fois pénétrant, puisqu'il découvre des motifs de défiance parfois fondés qui échappent à des yeux non prévenus, et aveugle, puisqu'il est incapable d'analyser, d'apprécier ces motifs, d'apercevoir ce qui les contredit et les infirme. Suivant qu'on s'attache à l'un ou à l'autre de ces deux aspects de l'antipathie, qu'on est frappé des cas où elle rencontre juste ou de ceux où elle tombe à faux, on est porté à la surfaire ou à la rabaisser, à la tenir pour une preuve d'intelligence ou une marque de stupidité. Peut-être dirait-on bien qu'elle est toujours, même dans les cas les plus favorables une foi superstitieuse, un mélange d'ignorance et de science, un flair qui avertit du danger plutôt qu'il ne le fait connaître, un état de doute, d'appréhension et de réserve vis-à-vis d'un individu, envers qui on a des motifs particuliers de défiance qu'on ne saurait d'ailleurs préciser, formuler nettement, mais qu'on se croit, en attendant, fondé à tenir pour suspect et dangereux. Il n'est pas besoin d'ajouter que le doute, auquel on assimile l'antipathie, ne serait pas un équilibre idéal et parfait entre la haine et l'amour, un état de neutralité ou d'indifférence, mais un mouvement déjà fortement dessiné dans le sens de la haine, quoique non encore arrivé à son terme et susceptible de n'y arriver peut-être jamais.

Quoi qu'il en soit de la nature de l'antipathie, qu'elle renferme ou non un élément de doute, qu'elle soit une divination heureuse ou une crainte superstitieuse et aveugle, toujours est-il (et c'est ce

qui fait sa force), qu'elle est, si on peut dire, d'une seule venue et qu'elle s'attache à la personnalité entière de celui qui en est l'objet.

2° Nous allons montrer (c'est notre second point) qu'elle émane aussi de toute la personne de celui qui l'éprouve.

C'est ce qui ressort nettement de toutes les descriptions qui en ont été faites et que M. Ribot résume. Si on la considère du point de vue cognitif, l'antipathie est « une seconde vue », une divination soudaine et confuse, une intuition; de quelque nom qu'on la désigne, à quelque sens qu'on la rapporte : flair, tact, coup d'œil, etc., elle est le contraire de la pensée logique, analytique et discursive : elle est l'intelligence donnant ou plutôt fonçant tout entière, déployant à la fois toutes ses ressources, suivant jusqu'au bout son élan, ayant foi en elle-même, en son inspiration : une idée vient, on la suit. Cette forme d'intelligence — l'intelligence synthétique — est celle qui exprime directement le tempérament de chacun, et l'exprime tout entier, avec ses goûts et ses répugnances propres, avec ses lumières, ses vues et aussi ses lacunes, ses partis pris et ses étroitesses; c'est l'intelligence, si on peut dire, non encore entrée dans le moule commun, non socialisée, restée individuelle; non diminuée, entamée par le raisonnement, ayant toute la spontanéité, toutes les intuitions de l'instinct. De même, considérée du point de vue affectif, l'antipathie est une sorte de peur qui s'empare de l'être tout entier, et, considérée du point de vue moteur, un recul aussi de toute la personne qui se dérobe et ne laisse, ne veut laisser aucune prise sur soi. Même il est artificiel de parler ainsi de l'antipathie comme si elle était faite d'éléments distincts; elle est un état indifférencié : la connaissance, le sentiment et l'acte y sont réellement indiscernables et ne font qu'un. On la comprend mieux quand on renonce à l'analyser, quand on l'accepte en bloc, quand on la définit la réaction d'un individu de tempérament donné contre un autre individu qu'il sent différent de soi, et dont la différence le trouble, l'inquiète, l'indispose et l'irrite.

Si l'on conçoit ainsi l'antipathie comme un sentiment de défiance instinctive, lequel jaillit de la rencontre et du heurt d'individualités distinctes, qu'une intuition avertit de leurs divergences irréductibles et de leur hostilité foncière, on n'aura pas de peine à comprendre le rôle important que ce sentiment joue et est appelé

à jouer dans la vie. Il ne s'agit ici de rien moins que de savoir si, dans la connaissance pratique des hommes, le flair ou l'inspiration individuelle n'importe pas autant ou plus que des connaissances psychologiques, étendues et profondes. Or on a observé cent fois que les hommes les plus intelligents et les plus éclairés, je dis même les plus éclairés dans l'ordre psychologique, les plus forts analystes de l'âme humaine, peuvent manquer, à un haut degré, de la connaissance vulgaire des hommes et se laisser rouler par de simples imbéciles, tandis que des hommes médiocres montrent, dans le maniement des affaires humaines, un discernement très juste des caractères, et ne placent jamais mal leur confiance. Il y a donc deux modes de connaissance très distincts : « la connaissance scientifique et théorique », officiellement reconnue, proclamée la seule vraie, et le « sentiment » ou l' « intuition », sorte de connaissance aveugle, obscure, qu'on tient pour inférieure, qu'on désavoue, mais dont on ne laisse pas de s'inspirer largement et dont on se trouve bien parfois. Nous n'avons pas à comparer ces deux modes de connaissance, à les apprécier, mais le moins qu'on puisse dire est qu'ils sont également insuffisants, et viennent utilement au secours l'un de l'autre. Les Anciens reconnaissaient, sous le nom de démon familier, de génie, une inspiration individuelle, consistant, pour chacun, à suivre hardiment son caractère, à se fier à ce qu'il éprouve, à ses répugnances, à ses attraits.

Certes, il serait dangereux de se laisser aller à toutes les impulsions de son tempérament, mais il faut bien pourtant compter toujours avec sa nature et ses instincts; on ne saurait s'en déprendre et il est bien des cas où la sagesse nous abandonne et où nous n'avons pas d'autre inspiration et d'autre guide. C'est ce que reconnaît Descartes, qu'on ne soupçonnera pas d'être hostile à la raison. Dans une lettre curieuse [1], il semble indiquer, comme un succédané de l'évidence, la foi en son étoile, c'est-à-dire la certitude de ne pas se tromper, quand on suit les suggestions de l'instinct. Le plus intellectualiste des hommes, Socrate, avait, selon lui, des lumières qu'il ne tirait pas de sa raison. « Ce qu'on nomme communément le génie de Socrate, dit-il, n'a sans doute été autre chose,

1. A la Princesse Élisabeth.

sinon qu'il avait coutume *de suivre ses inclinations intérieures*, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et au contraire qu'il serait malheureux lorsqu'il était triste. Il est vrai pourtant que ce serait être superstitieux de croire autant à cela, qu'on dit qu'il faisait; car Platon rapporte de lui que même il demeurait dans le logis toutes les fois que son génie ne lui conseillait point d'en sortir. Mais, touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble *qu'on a grande raison de suivre les conseils de son génie*, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous réussir ». Ceci s'applique d'autant mieux à notre sujet que la voix démonique donnait moins des conseils et des ordres que des interdictions ou défenses. C'est donc à ses antipathies instinctives que Socrate aurait donné le nom de génie, nom qui, dans sa pensée, était empreint de bonhomie et exempt d'emphase, et ne désignait rien de plus que la réaction d'un tempérament individuel, ayant des affinités et des répugnances vives et prononcées.

Chacun en ce sens a son génie. Mais les inspirations en sont plus ou moins heureuses. Il y a sous ce rapport, une grande différence entre les hommes. La différence n'est pas moindre au point de vue de la quantité qu'au point de la qualité de l'instinct. Certains semblent perdre leurs instincts en cultivant et développant leur raison. Ils rationalisent à l'excès leur conduite; ayant des maximes pour tout, ils ne se troublent et ne s'émeuvent plus de rien; ils n'ont plus de nerfs à force de commander à leurs nerfs. On pourrait croire que c'est là une supériorité réelle : le triomphe de la raison, l'affranchissement des sens, la liberté du sage. En réalité celui qui a anéanti son tempérament, sa sensibilité organique, n'a fait que s'amoindrir; il est comme l'animal que la domestication a diminué, en lui ôtant ses instincts. Il ne vibre pas au contact des autres hommes, il est étranger à leurs actes, il ne ressent pas le contrecoup de leurs passions; il ne voit pas, il ne soupçonne pas tout ce qui s'agite autour de lui de jalousie, de rivalité, de haine, de perfidies et de mensonges; il ne sait pas se garantir, se défendre ni seulement se méfier. Il est dupe des attitudes qu'on prend, des

paroles qu'on débite. Les hommes sont pour lui des unités indistinctes, des entités, non des individus agissant et vivant; il spécule et raisonne sur eux, il ne compte pas avec eux; comme personnes il les ignore. Il n'a pas le flair qui met l'individu en garde contre les dangers de la vie commune; il est un être sans défense dans une société de rivaux et d'ennemis; il n'a pas l'instinct de conservation. Philanthrope niais et béat ou misanthrope intraitable et farouche, il est toujours dupe des autres. Il n'a pas l'instinct qui préserve des fautes; il n'a pas cette défiance opportune, qui prévient les querelles et permet de faire l'économie de la haine. Il n'a pas cette antipathie que Ribot appelle « une forme de l'instinct de conservation agissant par *anticipation* ». Mais faute de savoir haïr à temps, il hait à contretemps. Il a l'antipathie *rétrospective*, par laquelle on ne remédie à rien, mais on s'en prend aux autres des erreurs qu'on a gratuitement, bénévolement commises sur leur compte.

Toute passion, comme le croit Descartes, a sans doute sa fin et peut être utile; il ne faut qu'en connaître l'usage. Mais le plus souvent c'est l'expérience ou l'instinct et non la raison, qui nous le révèle. Ce qui nous guide notamment dans le discernement des hommes, ce qui règle nos antipathies, c'est d'abord l'expérience, la fréquentation des hommes, mais c'est aussi et plus encore un flair spécial que cette expérience suppose et ainsi ne donne point, qu'elle exerce et développe seulement. Si ce flair fait défaut, si on se trouve dépaysé au milieu des hommes, si on ne sait en individualiser aucun, si on ne les distingue pas plus les uns des autres qu'on ne distingue, à moins d'être botaniste, les différentes herbes d'une prairie, en placera au hasard ses sympathies et antipathies, on sera exposé aux méprises et au déconvenues les plus fâcheuses. Et on ferait alors vainement appel à la raison, laquelle est, par définition, la connaissance de l'abstrait et de l'universel. On a de tout temps signalé les lacunes de l'esprit abstrait, de l'intellectuel ou de l'intellectualiste pur : la réalité proprement dite lui est étrangère, lui reste fermée, car les individus seuls existent, et l'individuel, le concret lui échappe. Chez les êtres normaux, la raison a toujours pour correctif l'intuition sensible, le sens de l'individuel, l'instinct. L'homme le plus dépourvu, le plus dénué, le plus impropre à la vie serait l'intellectuel pur, si par là il fallait entendre l'être *désinstincté*. Dans l'ordre affectif notamment, l'homme, pour qui il existe des

sentiments abstraits, non des êtres sentants, l'homme qui ne se pose pas comme individu en face d'autres individus, qui n'a pas le sentiment de personnalités opposées à la sienne, et qui ne réagit pas contre elles, l'homme qui n'a pas d'antipathies, en un mot, est aussi dépourvu, au point de vue moral ou social, que peut l'être un aveugle au point de vue physique ou sensoriel. Et si fort qu'on condamne au nom des principes les impulsions irréfléchies, chacun reconnaîtra que ces impulsions sont à la base de notre personnalité et commandent nos actes; en ce qui concerne l'antipathie en particulier, les plus sincères avoueront qu'ils seraient désolés de ne pas la ressentir, qu'elle les guide dans les cas embarrassants et complexes, qu'il leur est arrivé de se repentir d'avoir négligé ses avertissements, qu'agir par principes en surmontant ses répugnances, c'est agir sans conviction, c'est prétendre être plus sage qu'on n'est, et n'être point sage selon son caractère ou de sa propre sagesse. L'antipathie en effet est un retour à soi-même, à sa nature. Elle est un exemple particulier de l'intérêt qu'il y a à opérer parfois un tel retour. Elle s'oppose à la tolérance. Celle-ci se fonde sur l'abstraction; il n'est pas d'homme à qui on ne puisse pardonner les pires défauts, si on consent à tenir compte et à ne tenir compte que de ses qualités réelles. Mais cela est il possible et même désirable? Peut-on désolidariser un homme de ses actes? En a-t-on le droit? Non, et c'est ce dont nous avertit une antipathie invincible. L'instinct voit ici plus juste que la raison, car, même du point de vue moral, l'idéal n'est pas d'être *sine ira et studio*, sans passion et sans haine, *a fortiori* sans antipathie, mais de n'avoir que des sentiments bien placés, et des antipathies fondées.

L. Dugas.

L'IDÉE DE DIEU

ET LE

PRINCIPE D'ASSIMILATION INTELLECTUELLE

Le très intéressant article de M. Belot sur la triple origine de l'idée de Dieu [1] me paraît un exemple privilégié d'un phénomène psychologique très général sur laquelle je voudrais appeler l'attention.

M. Belot distingue trois Dieux : le Dieu populaire et imaginé de la tradition, Jéhovah par exemple; le Dieu philosophique, produit de la réflexion abstraite, principe d'existence, d'intelligibilité, *ratio ultima rerum*; enfin le Dieu des mystiques, intérieurement connu par ce sentiment *sui generis* qui plonge dans les régions subconscientes de l'esprit, et dont notre rationalisme commence à reconnaître, sans fausse honte, l'importance objective et l'intérêt philosophique.

De ces trois catégories, on ne peut qu'adopter la dernière. M. Belot montre très fortement avec quelle peine le mystique identifie son divin intérieur au Dieu de la tradition. Quant aux deux premières, elles sont certainement aussi très réelles : mais peut-être faudrait-il tracer un peu différemment la ligne qui les sépare. La seconde, à mon sens, n'est ni moins populaire, ni plus abstraite que la première. Elle paraît telle quand on la regarde dans la philosophie classique, notamment dans la philosophie cartésienne; M. Belot l'analyse sur ce point avec une grande pénétration. Elle prend son maximum de netteté dans la célèbre phrase de Pascal sur le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, *non des philosophes et des savants*. — Mais il paraît probable que c'est là un plan de clivage secondaire, qui dissimule une autre coupure plus ancienne et plus

1. Voir *Revue philosophique*, décembre 1908.

radicale : d'une part, le Dieu proprement ethnique, incarnation spontanée du peuple qui l'adore, représentation symbolique du lien moral et social dont on sent l'efficacité sans en percevoir clairement la nature : je l'ai entendu définir avec beaucoup de précision par M. Durkheim dans une conférence qui est malheureusement restée inédite; de l'autre, le Dieu physique, non moins populaire, non moins concret, non moins imaginé; bien plus, effectivement perçu dans le soleil, dans les astres, dans les forces du globe; et si important, en somme, dans l'histoire des religions, qu'il a fourni l'une des premières grandes hypothèses sur leur origine.

M. Belot, se plaçant à un point de vue critique, veut surtout montrer la faiblesse de ce syncrétisme, « ce qu'il y a d'étrange et d'illégitime à confondre, comme on le fait constamment, sous le nom de Dieu, des produits aussi hétérogènes, alors que précisément ce vocable ne correspond à aucune expérience autonome, distincte de ces trois modes de penser, et capable de les relier entre eux.... » « Le premier devoir du philosophe, dit-il, est cette probité, dès longtemps enseignée par Socrate, et grâce à laquelle, s'il reste une inévitable obscurité dans les *choses*, on essaye du moins de savoir avec précision *ce qu'on dit*... Et la paix sociale elle même, est loin de gagner à ces équivoques, car on se querelle bien plus volontiers lorsqu'on se figure parler le même langage et exprimer des opinions divergentes sur des objets que l'on croit identiques, que lorsqu'on se sait clairement placés sur des terrains tout différents [1]. »

Je n'ai l'intention de rien contester de ces conclusions. Je voudrais seulement regarder les mêmes faits sous un autre aspect, qui d'ailleurs conduirait peut-être à juger un peu moins sévèrement les confusions signalées.

Sans doute avant de se confondre ainsi sous une même étiquette, ces idées disparates ont été la réponse de l'esprit à des besoins divers, et se sont produites en des temps et des lieux distincts. Même à l'époque historique, on trouve des traces assez nettes de leur existence indépendante. Le démon écouté et senti intérieurement par Socrate ne se confond pas avec les dieux traditionnels de la cité; et puiser à cette source, peu commune alors, d'*expérience religieuse*, c'était se rendre suspect de ne pas croire à Jupiter, et de

1. Belot, La triple origine de l'Idée de Dieu, *Revue philosophique*, 611-612.

vouloir lui substituer des divinités nouvelles. Mais d'autre part ce Jupiter lui-même, qui « pleut » et qui tonne [1], on sait bien qu'il a commencé par n'avoir aucun caractère moral, et qu'il n'est pas Homme à promulguer des Tables de la Loi. Il est d'abord, comme son aïeul Ouranos, comme Neptune, comme Cérès, un principe d'explication et de personnification physique, calqué sur la technique humaine : ou bien le monde est conçu comme fabriqué par un artiste, ou bien il est conçu comme engendré par un être vivant; ce sont les deux modèles que nous fournit l'expérience, et entre lesquels se partagent toutes les cosmogonies. Le monde est plein d'adaptations heureuses; il a donc été fait par des esprits prévoyants et par d'habiles ouvriers. Ou peut-être s'est-il développé comme un œuf, où l'organisation vient d'un germe actif. Un raisonnement de ce genre se présentait tout naturellement à la réflexion, aussitôt éveillée. Il a duré assez longtemps pour que nous connaissions des époques où il était encore tenu pour démonstratif. C'est le Dieu « philosophique » si l'on veut, mais à cet état rudimentaire ou le paysan même est capable de philosopher. En tout cas, nous voyons comment ces idées mythologiques ont subsisté longtemps pour elles-mêmes, sans fusionner avec la notion toute différente d'une obligation éthique et d'un ordre moral religieux. Et je laisse même de côté, parce qu'elles sont encore trop mal éclaircies, les idées sur les « doubles » et les « âmes », tout ce culte des morts, ancêtres ou conquérants, qui a dû sans doute avoir aussi sa source originale, et que nous voyons un jour plus ou moins bien incorporé aux précédents [2].

C'est par là que cette synthèse est typique. Elle nous montre dans les idées religieuses un *produit de fusion* entre éléments de nature diverse et d'origine *polygénétique*. La croyance en une révélation primitive, en un paradis perdu, en une langue unique antérieure à la tour de Babel; — plus tard, le préjugé évolutionniste d'un progrès général des choses humaines par voie de différencia-

1. Cf. en latin, *sub Dio, sub Jove frigido*, etc.

2. N'y aurait-il pas lieu d'examiner aussi quel a été l'apport des « superstitions », en particulier de cette croyance aux présages, à la bonne et à la malchance, qui est une quasi-nécessité psychologique pour tous les joueurs et pour beaucoup d'hommes d'action? Et d'autre part, ce qu'ont fourni aux religions les visionnaires, dont les « apparitions » ont été considérées comme réelles depuis le temps de Jacob jusqu'à nos jours?

tion, autant d'*idola theatri* qui ont successivement empêché les philosophes de voir les faits. C'est le contraire qu'il nous présentent. A presque tous les points de l'histoire, si l'on observe les choses d'une façon simplement documentaire, on voit non pas un arbre qui se ramifie, mais un fleuve qui se grossit d'affluents. Les premiers égyptologues imaginaient un Dieu unique, monnayé graduellement par les superstitions, engendrant à la fin un polythéisme de décadence. Maspero a prouvé que la religion égyptienne avait précisément suivi le mouvement inverse, et personne n'en doute plus aujourd'hui. Le trait dominant de la théologie réfléchie a été l'identification graduelle d'innombrables dieux populaires. Elle eut lieu d'abord entre les dieux d'une même classe : dieux solaires, dieux de la terre, dieux du Nil, dieux funéraires. Tous les morts devinrent des Osiris. « Râ, Toum, Horus, Montou et Anhour furent identifiés. Mais on poussa plus loin encore ce procédé d'unification lorsque la théologie solaire eut pénétré dans tous les sanctuaires : alors presque tous les dieux furent transformés en dieux de lumière, et identifiés à Râ [1]. » On a pu marquer de même le moment où l'éthique populaire vient se souder à la religion [2]. Le célèbre chapitre 125 du *Livre des Morts*, où se trouve l'énumération des fautes punies par les dieux, n'apparaît que dans les exemplaires de la XVIIIe dynastie. Des centaines de textes antérieurs que nous possédons ne contiennent rien de semblable : les dieux n'y punissent que les torts qui leur sont faits, et ne se soucient pas des injustices sociales [3]. Ce n'est pas qu'on n'eût alors des idées fort usuelles sur le juste et l'injuste, la bonté ou la méchanceté ; mais ce cours d'eau secondaire n'était pas encore venu se jeter dans le fleuve principal.

De même chez les Grecs. « Nous n'y trouvons à l'origine qu'une

1. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des religions*, chap. v, § 20. Tr. franç., p. 109.

2. Ceci était déjà écrit lorsque a paru l'article de M. Belot sur La Morale et la Religion (*Revue du mois*, février 1908), dans lequel il cite plusieurs faits de ce genre. Aussi bien, comme je l'ai dit en commençant, les remarques ci-dessus n'avaient-elles aucunement pour objet de réfuter sa première thèse, mais seulement d'en faire un autre usage.

3. G. Foucart, *De la méthode dans l'histoire des religions*, p. 173. L'idée que les Dieux aiment ceux qui sont bons et frappent les méchants paraît aussi bien tardive chez les Grecs. La Némésis concerne primitivement les offenses aux Dieux, ou même seulement la trop grande prospérité des hommes.

multiplicité d'éléments incohérents, qui se coordonnent plus tard [1]. » Naturalisme, fétichisme, culte des morts, culte des dieux ethniques et locaux, auxquels il faut ajouter des alluvions asiatiques et égyptiennes, tout cela ne se fond que petit à petit. « Lycos fut un dieu séparé avant d'être absorbé par Zeus et de devenir Zeus Lycien [2]. » Et tout le monde sait comment les Dieux grecs finirent par fusionner, dans les croyances populaires, avec les dieux romains dont nous leur donnons les noms encore aujourd'hui. — Mais cette religion romaine était elle-même un *plasmodium* d'éléments latins et sabins. Janus et Faunus appartiennent aux premiers, qui paraissent avoir été surtout naturalistes; Quirinus et Sancus, aux seconds [3]. « Une troisième période s'ouvre avec les Tarquins et Servius Tullius : c'est l'avènement des éléments étrusques et grecs [4]. » Les Romains de la fin de la République en reconnaissaient très bien le caractère hétérogène : le jurisconsulte Scævola, le maître de Cicéron, distinguait déjà la *religio civilis* (celle de l'État) la *religio naturalis* (celle des philosophes) et la *religio poetica*. Virgile, dans sa Xe églogue, l'unissait aux traditions orphiques et mystiques. Ce fut bien autre chose sous l'Empire : toutes les religions de l'Asie et de l'Afrique s'implantent à Rome; elles y sont parfois solennellement accueillies, et incorporées à la religion nationale. Le culte du feu rejoignait celui de Vesta, le christianisme était confondu avec l'adoration de Serapis [5]. Sur ce syncrétisme universel, a fleuri l'idée d'un Dieu unique, dont tous les dieux populaires n'étaient que les images imparfaites, et que proclamaient virtuellement tous les cultes. L'anecdote d'Alexandre Sévère en est un exemple célèbre.

Et la tradition judaïque, la plus puissante de celles qui se répandaient alors dans l'empire et qui venaient fusionner ainsi avec l'hellénisme, nous savons combien elle était elle-même composite. Non seulement on y trouve la dualité du jéhovisme et de l'élohisme, qui paraît bien marquer une assimilation de deux croyances reli-

1. Chantepie de la Saussaye, *Ibid.*, chap. XII, § 105; tr. fr., p. 500.
2. *Ibid.*, 501.
3. *Ibid.*, chap. XII, § 127; tr. fr., p. 623.
4. Preller, *Römische Mythologie*, 2e partie, p. 92.
5. Voir sur tout ce mouvement Boissier, *La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*. On trouve de curieux exemples de ce même état d'esprit dans la récente thèse de M. Valette sur Apulée.

gieuses produites séparément; mais on y trouve des importations égyptiennes auxquelles vinrent s'ajouter et peut-être à plusieurs reprises, de mythes d'origine perse, assyrienne ou babylonienne [1]. En sorte que la religion occidentale, dans la mesure où nous en pouvons suivre l'histoire, nous montre un flot de plus en plus large où sont venus s'absorber des éléments singulièrement divers et par leur nature, et par leur lieu d'origine.

Je rappelle ces faits, assez grossièrement, parce que c'est dans leurs grandes lignes qu'ils sont bien établis et démonstratifs. Mais ces quelques étapes sont loin de correspondre à toute la complexité réelle de cette *évolution convergente* — je n'ose me servir du mot *dissolution*, qui a déjà créé tant de malentendus. — Ainsi, par exemple, ce fait capital et singulier de presque tous les cultes, mais qui paraît bien aller en s'éliminant, la zoolâtrie, tient à la religion sociale par le totémisme; — au dieu intérieur, par le sentiment de la sympathie et même de l'unité des âmes, par la croyance mystique aux présages et à la sagesse des animaux : les contes orientaux en sont pleins. — Enfin il touche au naturalisme, par lequel on a même voulu quelquefois l'expliquer exclusivement; et d'un autre côté, grâce à la théorie si répandue des *correspondances* (qui peut-être fut elle-même un moyen d'assimilation), il se relie au culte des astres : on se rappelle la parodie qu'en fait Rabelais dans sa *Pantagruéline prognostication pour l'année perpétuelle*. Un spencérien partirait sans hésiter à la recherche de la source unique d'où il espérerait voir sortir toute cette diversité. Les analogies nous avertissent au contraire, qu'il y a là, selon toute vraisemblance, un alliage de produits polygénétiques, qui ont *perdu* la plus grande partie de leur contenu et de leur hétérogénéité [2].

Dans cette marche du divers au même, il y a semble-t-il, une loi générale des choses de l'esprit. La réflexion conduit partout à reconnaître les différences, puis à les juxtaposer dans une synthèse plus ou moins habile, et enfin à les éliminer.

1. Voir toute la série des travaux de P. Carus, dans le *Monist*.

2. Et qui peut-être se sont prêté l'un à l'autre tels caractères propres d'abord à un seul d'entre eux. — J'ajoute cette remarque en corrigeant les épreuves, après avoir lu les deux récents articles de M. Durkheim qui montrent si bien la complexité des faits, et l'invraisemblance des premières hypothèses, unilatérales, par lesquelles on a tenté de les expliquer (Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse, *Revue philosophique*, janvier et février 1909).

Dans l'ordre juridique, même passage du multiple à l'un. Les origines complexes de notre droit moderne, et les morceaux mal fondus qui y subsistent ont été souvent signalés par les historiens du droit, les jurisconsultes et les réformateurs. Il n'en était pas autrement du droit romain lui-même, dont on peut suivre les efforts vers l'unité. Il y a encore beaucoup de grandes nations dont les lois et coutumes ne sont pas codifiées, et ne pourraient l'être que par un vigoureux effort d'élimination et de simplification. Dans les sciences, même richesse de variétés originelles, même mouvement vers l'unité. Au début, la matière en est une masse de recettes empiriques, incoordonnées, prises un peu partout : aux artisans, aux médecins, aux magiciens, à l'observation courante, traduite en bizarreries de toute sorte : le plus irrationnel s'élimine avec ceux qui l'ont inventé. La forme du savoir est une collection disparate d'opinions, de traditions, de théories inconciliables. Dire qu'une science *se fait*, c'est dire d'une part que toutes ces connaissances éparses se relient en devenant les conséquences d'une seule et même loi; de l'autre, que toutes ces opinions divergentes se transforment, pour devenir l'acceptation intellectuelle d'une seule et même vérité[1]. — Dans la vie sociale, la réflexion n'est pas moins assimilatrice ; elle a pour effet, ou si l'on veut, pour caractère, de critiquer toutes les différences sociales, la diversité des castes, puis celle des classes, puis même la simple inégalité économique. On en peut suivre les étapes. Elle tend à constituer une éthique humaine universellement valable, au lieu des codes de devoirs propres à tel peuple, ou même à tel groupe. Elle exerce le même effet d'égalisation entre l'homme et la femme : les exemples nouveaux en abondent presque chaque année. Et quelle liste interminable ne pourrait-on pas faire des diversités de détail réduites à l'uniformité, au grand regret des amateurs de pittoresque! Les Japonais s'habillent à l'européenne, et nous décorons nos appartements avec leurs dessins et leurs bibelots.

S'il en est ainsi, c'est parce qu'au fond l'essence de l'action spirituelle, c'est la marche dans le sens de l'identité. La pensée a pour fonctions centrales d'assimiler les esprits entre eux : c'est la définition même de la vérité, et vraisemblablement de la moralité; puis

1. J'ai essayé de donner une preuve et une analyse détaillées de ce mouvement dans *La Dissolution*, aux chapitres IV et V.

les choses entre elles : par exemple la chute des corps et le mouvement des astres, la lumière et l'onde électrique; et finalement les choses aux esprits : car expliquer et comprendre, c'est reconstruire le réel et le prévoir avec le plus petit nombre de données possibles, en vertu des lois de la pensée.

Tout ce que nous reconnaissons pour une assertion certaine et légitime, pour un bien moral, pour une œuvre artistique, nous pouvons y découvrir un caractère indispensable de *communauté*, sans lequel la valeur en disparaîtrait immédiatement. Je dis caractère de « communauté », et non pas seulement comme on le fait souvent, caractère « social ». Car le social est double : d'une part, il est organisation de type biologique, différenciée et différenciante, fonctionnant par la concurrence et la guerre, employant l'homme comme un moyen et non comme une fin. Dans cela il n'y a que peu ou point de spiritualité; cela ne touche qu'indirectement à la vie de l'esprit, et même, dans la majorité des cas, lui est funeste.

D'autre part le social est identité de pensée entre les individus, effort pour se comprendre; et dans l'ordre actif, similitude des volontés. Cette fonction communautaire est celle qui s'exerce dans l'ordre scientifique et moral.

Hypothèse? — Sans doute. Ce n'est pas une évidence immédiate, bien qu'on puisse avoir un certain sentiment intérieur de cette finalité. Mais une hypothèse qui se confirme par des faits concordants, et qui est adoptée par un nombre croissant d'esprits, finit par devenir précisément ce que nous appelons une vérité. — Or personne ne traiterait déjà plus celle-ci de paradoxe bizarre, comme je l'ai encore entendu dire il y a dix ans. Il suffit pour s'en rendre compte de voir le rôle fondamental que donne M. Baldwin, dans sa *Logique génétique*, à la formation de la pensée commune (*common meaning*) et de constater à quel point les pragmatistes, partis d'un tout autre critère, sont obligés de faire usage de celui-ci quand ils en viennent à définir le vrai et le réel. Il vient de paraître il y a quelques mois une étude originale de M. Wobbhouse sur le parallélisme du fait et de l'idéal, de la Logique et de l'Éthique. Une des principales analogies qu'il leur reconnaît est précisément, de déterminer ce qu'il y a de commun, dans le monde représentatif comme dans le monde conatif.

Est-il nécessaire de faire remarquer que cette propriété de l'es-

prit, si elle s'oppose à certains phénomènes vitaux, est d'accord avec la grande loi physique dont la dégradation de l'énergie est une expression particulière? Le monde, dans son ensemble, va lui aussi du divers au même. Niveaux, pressions, potentiels tendent à s'égaliser. La chaleur se répartit également entre les corps capables d'échanger des actions calorifiques. Les formes différenciées de l'énergie tendent à se réduire en chaleur. Ainsi les choses, *at large*, se transforment dans le sens même où se sont transformés le panthéon égyptien et le panthéon hellénique, dans le sens qui nous a dotés de cette idée de Dieu si disparate, dont le logicien réclame la spécification,... ou l'unification. C'est pour cela que, sans en contester le caractère hétérogène, on peut voir dans cette synthèse quelque chose de plus qu'un conglomérat accidentel. Sans doute nous désignons à tort d'un même nom, nous accolons de force dans un pseudo-concept, l'être social et moral, la loi de l'existence et celle de l'intellection, le sentiment intérieur de l'esprit latent, le principe de la beauté; et ce que nous disons ainsi, nous ne pouvons pas le penser. Mais par là, nous figurons par un symbole l'espoir et la volonté philosophiques de découvrir un jour, à la limite, l'identité des grands intérêts humains. Confondre l'être, la société, la justice, la nature, cela rappelle un peu le mot célèbre : « Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, le tout s'enveloppe sous le nom de salade. » Mais c'est une manière de dire qu'on veut comprendre le réel, faire pénétrer la justice dans la nature, et que l'on a foi dans la sociabilité comme instrument de cette double pénétration.

Cela peut même nous expliquer l'attrait présenté par les solutions primitives du problème. Quand on se représente toutes choses comme sortant de l'unité, soit à la manière des théories de la création, soit à la manière plus subtile des hypothèses évolutionnistes, c'est sans doute encore au même besoin qu'on donne satisfaction. Leur succès ne tient certainement que très peu aux réalités observées, car ces réalités sont le plus souvent inconciliables avec l'hypothèse. Nous l'avons vu plus haut, en particulier, à propos du prétendu monothéisme primitif des Égyptiens et des Grecs. Mais elles répondent à cette tendance de l'esprit qui projette symboliquement dans le passé l'image retournée de son effort vers le futur.

André Lalande.

REVUE GÉNÉRALE

PHILOSOPHIE DU DROIT

LA CONTRAINTE SOCIALE ET LA VALEUR DU DROIT SUBJECTIF

ADOLFO POSADA. *Derecho politico comparado*, 1 vol. in-8°, 251 p., Madrid, Suarez, 1906. *La déclaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, 1 vol., 240 p. Madrid, Suarez, 1908. — MAZZARELLA. *Studi di etnologia giuridica*, fasc. I à III, Catania, Coco, 1906. — NARDI GRECO. *Sociologia giuridica*, 1 vol. gr. in-8°, 480 p., Turin, Bocca frères, 1907. — A. GROPPALI. *Filosofia del diritto*, 1 vol. in-12, 378 p., Milan, Hœpeli, 1906. — V. MICELI. *La norma giuridica*, parte I. Elemento formale, 1 vol. in-8°, 338 p., Palerme, Reber, 1906. — ALESSANDRO BONUCCI. *L'orientazione psicologica dell' etica e della filosofia del diritto*, 1 vol. gr. in-8°, 378 p., Pérouse, Bartelli, 1907. — SCHATZ (Albert). *L'individualisme économique et social*, 1 vol. in-8°, 586 p., Paris, Armand Colin, 1908.

I

L'étude du droit, de ses origines, de ses variations, de ses limites, est-elle un objet que le sociologue puisse revendiquer comme lui appartenant en propre ou doit-on admettre qu'à côté et au delà des problèmes qu'étudie la sociologie juridique, il y ait place pour un ou plusieurs problèmes proprement philosophiques ? Telle est la question dont l'examen forme l'unité des ouvrages dont nous voudrions présenter une brève analyse aux lecteurs de la *Revue philosophique*. Dans une série de revues critiques publiées ici même depuis dix ans [1] nous avons surtout montré la légitimité de la sociologie juridique et ses progrès. Nous avons eu l'occasion de constater tour à tour l'existence d'une ethnologie juridique, d'une psychologie des normes juridiques, d'un droit économique, d'une criminologie applicable aux problèmes du droit. Aujourd'hui, croyons-nous, il n'est plus nécessaire de mettre en lumière la pénétration de la méthode sociologique dans les études juridiques. Les questions se transforment et s'élargissent. Cette sociologie juridique qui s'est peu à peu constituée, il faut en apprécier la compétence. La maîtrise qu'il faut bien lui reconnaître dans l'étude du droit lui permet-elle de trancher tous les problèmes auxquels la

1. 3e année, n° 12, 24e année, n° 12, 26e année, n° 2 et n° 12, 31e année.

philosophie du droit tentait d'apporter une solution ? ou, s'ils ne sont pas de sa compétence, est-elle autorisée à les déclarer irrecevables ? Par son objet et ses méthodes, la sociologie juridique est bien voisine de la science des mœurs. Si la légitimité de celle-ci n'est pas en question, son aptitude à remplacer la philosophie pratique ou à nier les problèmes moraux qu'elle-même ne peut résoudre a été victorieusement contestée. La question que nous nous proposons d'examiner n'est donc pas oiseuse. On verra qu'elle est posée avec éclat dans le pays qui a peut-être le plus fait pour fonder la sociologie juridique, en Italie.

La sociologie juridique a pour objet des normes définies, notamment les coutumes et les lois. Son rôle est de les faire entrer dans l'ensemble des manifestations de la discipline sociale. Le droit est pour elle un système de règles de conduite qui, dans un état social donné s'imposent à la volonté ou aux habitudes des individus vu que, si elles n'étaient pas généralement observées, la continuité de la société et la coopération de ses parties deviendraient impossibles. Le droit est ainsi un aspect de la défense sociale, une manifestation de la tendance de la société à persévérer dans l'être. Le sociologue sera donc porté à ne voir qu'un aspect du droit, la contrainte sociale. Mais la contrainte que l'État fait peser sur ses membres, inconsciemment ou non, prend bien d'autres formes que le droit. Nous n'avons pas en vue seulement les mœurs, mais d'autres manifestations réellement amorales telles que la guerre, la concurrence, la tradition, la mode, et même les grands courants qui emportent les foules, les sectes, les factions, les partis. Ramené à la contrainte sociale, le droit est donc bien imparfaitement expliqué. Tant qu'une norme juridique remplit sa fonction, quoi qu'elle impose et quoi qu'elle permette, elle est légitime aux yeux du sociologue qui, sciemment ignore tout critère d'appréciation irréductible à une loi sociologique. Soit. Mais le droit ne présente-t-il pas encore un autre aspect ? N'est-il pas une approximation, une manifestation de la justice ? La norme ne peut-elle pas être jugée et éprouvée à cet autre point de vue ? En d'autres termes la sociologie peut-elle apprécier la valeur des normes et des institutions et surtout est-elle seule à pouvoir l'apprécier ? Ne faut-il pas penser que ses moyens d'information et la nature même de sa méthode lui imposent l'obligation stricte de se déclarer incompétente dès que l'appréciation se substitue à la constatation ?

Tel est le problème commun à une série de publications italiennes dont la plupart sont dues à des professeurs de droit déjà connus des lecteurs de cette *Revue*. Nous y joignons les œuvres de deux de leurs collègues, l'un espagnol, l'autre français. M. Posada a en effet posé avec précision la question qui scientifiquement domine toutes les autres, celle de la méthode. M. Albert Schatz a réveillé la plus générale des questions pratiques, celle de la valeur de l'individualisme.

II

Le livre de M. Posada sur le *Droit politique comparé* revêt un double caractère, pédagogique et méthodologique. L'auteur qui toute sa vie a enseigné le droit public et administratif et a contribué à le renouveler dans son pays, a éprouvé la fécondité de la méthode comparative dans l'enseignement avant de l'expérimenter dans la science elle-même. En composant les différentes œuvres qu'il a données au public international (sur les *Origines de la famille*, sur le *Féminisme*, sur les *Constitutions sud-américaines*, sur la *Science politique*, etc.), il a dû manier la comparaison comme le plus sûr instrument de la science du droit public. Les conditions de l'enseignement, ici comme partout, reflètent celles de la science elle-même. En droit, en sociologie comme ailleurs, enseigner n'est pas inculquer des résultats, c'est initier le disciple aux exigences mêmes de la recherche.

La science du droit public a définitivement passé de la phase du formalisme à celle du réalisme historique. En résulte-t-il, comme on l'a dit souvent, que la science politique ait à traverser une crise qui puisse lui être mortelle ? tel est le problème dont Posada cherche la solution, en commençant dans ce premier volume par exposer et traiter la question de méthode.

La crise dont on parle si complaisamment est-elle due à la substitution d'une méthode comparative et réaliste à une méthode déductive et formaliste ? ou faut-il croire la doctrine libérale enseignée par l'ancienne science politique incompatible avec une méthode nouvelle issue de l'histoire et des sciences naturelles ? La sociologie comparée fait-elle table rase de toute théorie libérale du droit public ? en faut-il réserver les conclusions aussi longtemps que la théorie de l'État n'aura pas été reconstituée sur la base de la science inductive ? L'auteur consacre à cet examen le long chapitre qui occupe le centre de son livre (chap. III, pp. 117-195). Il nous fait suivre les transformations du droit public depuis Bluntschli et son *Droit politique universel* jusqu'à l'époque contemporaine ; il nous montre comment le désordre des doctrines dépend du conflit des méthodes. Trois tendances en effet se partagent les théoriciens du droit public, la tendance éthico-juridique, la tendance purement historique et enfin la tendance sociologique ; elles correspondent à l'emploi des méthodes déductive, historique pure et comparative. Mais il n'en résulte pas que l'indifférence aux préoccupations éthiques doive résulter du discrédit de la méthode déductive. Le caractère éthique de la politique et son caractère historique ou sociologique ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre. On peut concevoir la politique tout à la fois comme doctrine de l'État et comme art du gouvernement ; en d'autres termes la notion de l'ordre éthique est harmonique et non contradictoire à celle d'un contenu de

l'évolution historique et d'une synthèse sociologique (pp. 194-195).

Pour qu'il en soit ainsi il suffit que la méthode comparative soit associée non seulement à l'activité intellectuelle, mais encore à la pratique. C'est ce que l'auteur entreprend de démontrer dans le chapitre suivant (chap. IV, pp. 199-251). La méthode comparative est, dans le domaine des sciences juridiques, l'équivalent de l'expérimentation : or la science expérimentale est conquérante. Depuis que Montesquieu a introduit le procédé comparatif dans la science de l'État la nouvelle méthode a toujours favorisé, en fin de compte, l'expansion de la liberté politique. En effet chaque peuple y a vu un moyen d'utiliser à son avantage les expériences étrangères qui ont tourné au profit de la liberté (p. 216). Il est visible que l'esprit comparatif soutient une relation directe avec le mouvement législatif et social contemporain. Il n'est pas de travail législatif sérieux sans une enquête dans laquelle la science comparée des législations étrangères est appelée à déposer (pp. 211-217).

Si la comparaison n'était qu'un procédé auxiliaire de la législation elle échapperait sans doute au reproche de favoriser le scepticisme et la désorganisation des doctrines politiques. Aussi est-ce à cet *office* que les juristes pratiques la réduiraient volontiers. Mais la méthode comparative doit remplir aussi une fonction intellectuelle. Elle peut nous aider à surprendre le mouvement intense de la vie juridique, son dynamisme, ses lois (p. 218). La sphère du droit comparé est plus étendue que celle de la simple législation. L'histoire comparative du droit qui embrasse non seulement la législation mais la coutume forme l'assise d'une sociologie juridique et celle-ci convainc d'erreur l'idée que le droit puisse tenir entièrement dans les normes législatives. Dès lors l'usage scientifique de la méthode comparative tend à en modifier l'usage pratique.

Quand cette méthode est étroitement subordonnée à un résultat pratique immédiat, quand le savant n'y voit qu'un auxiliaire du travail législatif, le droit national est inévitablement considéré comme un centre dont, selon l'expression de M. Esmein, les autres corps de droit deviennent les satellites. Mais ce point de vue est gros d'illusions et la science doit s'en écarter. La méthode n'est vraiment comparative que si l'institution à laquelle on s'intéresse est étudiée parallèlement en chacun des systèmes juridiques originaux créés par l'humanité ou tout au moins par la civilisation occidentale. A cette condition seulement on isolera les caractères distinctifs qui résultent du développement historique propre au peuple qui a créé l'institution (p. 220).

Ainsi deux applications différentes de la méthode comparative sont légitimes mais d'inégale valeur; l'une est relative à la vie du droit, l'autre à la conscience du droit (p. 231). La destinée des théories que l'on a fait reposer le plus souvent sur la méthode comparative ne lui

est nullement liée. La législation comparée est une *forme* de l'art social, l'histoire comparée des institutions est un rameau de la science sociale. Cette séparation n'est pas radicale. La contemplation scientifique, loin d'être inutile à l'art, en est la condition. Ainsi la tâche, l'office de la méthode comparative, appliquée au droit public, sera de découvrir, même dans l'ordre constitutionnel, un *droit commun des peuples civilisés*. Mais ce problème résolu, on est conduit à en poser un autre qui est de la compétence exclusive de la sociologie; nous voulons parler du rapport et des différences entre les constitutions politiques des peuples civilisés et celles des autres peuples; cette question est au fond celle de l'évolution juridique totale, objet propre de la sociologie comparée.

Dans une étude qui sert d'introduction à une traduction espagnole du livre de Jellinek sur la *Déclaration des droits de l'homme*, Posada applique la méthode à l'une des plus graves difficultés que rencontre l'histoire des transformations du droit moderne. La déclaration de 1789 a-t-elle été empruntée par la Constituante aux institutions des colonies anglaises qui entrèrent en 1776 dans l'Union américaine? procède-t-elle indirectement de l'esprit protestant? M. Jellinek a soutenu l'affirmative. M. Boutmy a protesté et accusé le savant allemand de contester à l'esprit latin l'une de ses plus brillantes créations pour en faire hommage à l'esprit germanique[1]. C'est du fonds d'idées commun aux hommes du XVIIIe siècle qu'il voit sortir la Déclaration. M. Posada écarte le souci nationaliste qui des deux côtés vicie la controverse. Il distingue l'origine de la *Déclaration* et sa fonction. Au point de vue de l'origine, la thèse de Jellinek lui paraît avoir gain de cause. L'origine de la Déclaration ne doit pas être cherchée dans la philosophie contractualiste, mais bien dans le droit public des colonies nord-américaines qui se réformait d'après le principe nouveau de la liberté de conscience. Mais adoptées par l'esprit français au XVIIIe siècle, les formules des colons de la Virginie ou du Massachussets ont pu jouer un rôle universel auquel elles ne paraissaient pas destinées; elles ont renouvelé la vie du droit public européen. Le courant d'idées n'a pas créé à lui seul le fait juridique, puisque l'imitation est avérée, mais sans le courant d'idées, jamais l'imitation n'aurait eu la portée que l'histoire reconnaît.

Ce problème et la solution qu'il reçoit caractérisent la méthode ferme et prudente de l'auteur. S'il est malaisé de connaître l'origine d'une transformation juridique aussi récente, que l'on peut étudier avec toutes les ressources de l'histoire, de quelle prudence ne doit-on pas s'inspirer quand on examine le droit et la constitution de peuplades qui n'ont rien écrit? D'un autre côté, ce problème est de ceux

1. Boutmy, *Études politiques*, Paris, 1907. Notons en passant que s'il existe un génie latin, on peut lui faire hommage de la Réforme sans le diminuer. Les Vaudois, Savonarole, Lefèvre d'Etaples ont précédé Luther.

que l'induction sociologique résout mieux que l'histoire empirique, car la comparaison et la généralisation lui sont permises. La *Déclaration des droits de l'homme* est une affirmation du droit *subjectif*, du droit qui énonce la prétention et la garantie exigées par les individus. Dans l'histoire, elle s'oppose à la conception du droit purement objectif qui consisterait exclusivement dans la contrainte sociale en vue des fins de l'État. Dès lors, quelle que soit la filiation exacte de la Déclaration de 1789, il est légitime de rapprocher comme l'a fait Jellinek, la formule française de la formule américaine et de les rattacher l'une et l'autre à un besoin de garanties individuelles issu principalement de l'état de la conscience religieuses dans l'Europe moderne. Ici l'historien du droit doit céder le pas au sociologue puisqu'il s'agit d'un antagonisme entre le droit subjectif et le conformisme religieux et par suite du rapport entre deux faits sociaux très généraux. La sociologie comparée peut seule embrasser les deux séries, juridique et religieuse, et voir en quel sens et en quelle mesure elles s'influencent; elle seule peut dire si la reconnaissance solennelle du droit subjectif a été soit le prélude d'une transformation normale soit une dissolution temporaire de la conscience sociale.

III

M. G. Mazzarella se préoccupe, lui aussi, de perfectionner l'application de la méthode comparative aux études juridiques et de la rendre plus scientifique [1]. L'usage de cette méthode est relativement aisé aussi longtemps que l'on a en vue les types sociaux et juridiques supérieurs et que l'on en étudie les variations chez les peuples qui ont écrit, qui non seulement ont rédigé leurs coutumes mais qui encore ont présenté de plusieurs façons le tableau de leur vie juridique, dans l'histoire, la poésie, la comédie, les correspondances privées. Tels sont les peuples de l'occident. Il en résulterait une tendance de la science officielle à n'accorder son attention qu'aux études comparatives qui ont pour objet l'occident gréco-romain ou moderne et les sociétés coloniales qui en sont issues. Cette attitude sceptique est encouragée par le défaut de méthode et l'insouciance scientifique de ces sociologues issus de l'évolutionnisme spencérien ou du matérialisme économique et qui construisent schématiquement des types sociaux et juridiques avec des traits empruntés aux coutumes des *Naturvœlker* les plus différents par la race, la langue, l'habitat. Cependant l'étude des variations du droit dans les limites des peuples de culture occidentale risque de ne pas donner satisfaction aux exigences

1. M. G. Mazzarella a donné au public français une exposition complète de sa méthode et de ses conclusions dans un volume de la bibliothèque de Sociologie publiée sous notre direction par la maison Doin : *Les types sociaux et le droit* (1908).

les plus légitimes de l'esprit scientifique, car elle n'a guère d'autre objet que les variations secondaires d'un même type et elle n'étudie pas les antécédents et les conditions du type auquel elle s'applique exclusivement.

Une sociologie juridique digne de ce nom doit être plus hardie, sans commettre les excès de témérité reprochés à bon droit aux évolutionnistes. Elle devra donc étudier les variations ethnologiques de la coutume et du droit dans un milieu à la fois assez défini pour que l'on ait toujours devant les yeux des populations comparables, assez ample aussi pour offrir à l'observateur une succession de types allant du simple au complexe. Ce milieu, Post avait cru le trouver en Afrique. Il en a tiré la théorie célèbre des quatre types, gentilice féodal, territorial, individualiste. Mazzarella lui reproche, non seulement d'avoir multiplié les types à l'excès, mais encore de les avoir constitués sans tenir compte des différences sociales et anthropologiques des populations auxquelles il en empruntait les traits. Il a donc cru devoir chercher un milieu plus homogène et plus riche en données, et il l'a trouvé dans un ensemble ethnique et social formé par l'Inde brahmanique, Siam et l'Indonésie. L'évolution du droit dans l'Inde brahmanique a été l'objet de nombreuses monographies appuyées sur une critique philologique toujours plus exacte. Nous pouvons encore aujourd'hui observer *de visu* deux de ses institutions les plus originales et les plus caractéristiques, la communauté domestique et la communauté de village. Le royaume de Siam a été un terrain de réception pour le droit hindou[1]; de plus l'étude des ordalies siamoises nous permet de reconstituer une phase beaucoup plus ancienne de la vie juridique des Thaï. L'Indonésie a été, comme l'Indo-Chine, profondément influencée en certaines de ces parties par le droit et la culture hindous. Java a été longtemps une colonie sociale de l'Inde, au point de vue juridique comme au point de vue de la langue, de la religion et de l'art. Néanmoins les coutumes indonésiennes ont, dans l'ensemble, persisté sans grand changement. Des ethnologistes hollandais tels que Wilken en ont fait l'objet des investigations les plus patientes et les plus méthodiques. Sumatra, par exemple, est devenu un véritable laboratoire d'ethnologie juridique. Du nord au sud, de la péninsule de Malacca à Java, on y observe une série de populations, Menangkabao, Battaks, Pasemah, Bengkulais, Ranuais, etc., dont l'organisation juridique se modifie dans le sens de la même complexité, de la même stratification sociale qui a caractérisé l'Inde brahmanique. C'est ainsi que, des coutumes issues de la gens sumatrienne (suku des Menangkabao) jusqu'au droit déjà nettement contractuel, défini et sanctionné par le Code de Narada

1. G. Mazzarella, L'origine delle ordalie nel diritto Siamese, *Rivista italiana de Sociologia*, IX, Rome, 1900.

dans l'Inde, nous pouvons étudier une évolution réelle et non purement schématique.

L'observation du double milieu hindou-indonésien n'a d'ailleurs aux yeux de Mazzarella d'autre destination que celle d'offrir à l'ethnologiste un fil conducteur. Les résultats de l'observation peuvent être généralisés et conduire ainsi à une véritable induction. *Plus un type est simple, plus il est répandu.* Plus une institution est apte à caractériser un type social indifférencié, plus on doit en retrouver l'existence ou les survivances dans toutes les races connues, et plus, en effet, on les retrouve. Ainsi les populations indonésiennes de Sumatra, les Menangkabao et les Pasemah entres toutes, ont un double type de mariage *sine manu*, l'*ambil anak* et le *semundò*. L'ambil fait du mari un simple serviteur, travaillant et procréant au profit de la famille de sa femme et vivant, comme elle, sous l'autorité du plus âgé des oncles maternels (mamäq). Le Semundò dispense le mari du travail moyennant le paiement d'une indemnité. Plus répandu aujourd'hui que l'*ambil*, il n'en est qu'une transformation. Or l'institution de l'*ambil* n'est pas spéciale aux Sumatriens; on la retrouve non seulement dans toute l'Indonésie, mais chez les Polynésiens, les Khands de Ceylan, les Khasyah et les Kotsch de l'Indo-Chine, les Itelmen du Kamstchaka les Bogo et autres peuples de la Nubie et du Somaliland, les Fanti de la Côte-d'Or, les Indiens de l'Amérique du Nord et du Sud. Elle a laissé des survivances chez les Bédouins et les Chinois. Elle accompagne universellement la famille matriarcale; elle a précédé et en quelque sorte conditionné l'institution du prix de l'épousée et par suite, elle fournit une preuve irrécusable de l'antécédence du matriarcat sur le patriarcat.

L'induction ethnologique ainsi maniée par Mazzarella lui permet de ramener à deux les types d'organisation juridique admis avant lui, le type gentilice et le type féodal. Dans le type territorial de Post il ne voit qu'une modification du type gentilice et dans le type individualiste moderne, une modification du type féodal.

Il reste à savoir si la recherche ainsi entendue donne une satisfaction suffisante aux exigences de la causalité. Nous croyons pouvoir répondre affirmativement. Mazzarella trouve l'explication d'une institution dans les conditions mêmes du type auquel elle appartient et, quoiqu'il penche vers le déterminisme économique, il ne passe pas d'emblée d'une institution définie à sa condition extra-juridique; il cherche la condition de l'institution complexe dans une institution plus simple. De là sa méthode « de réduction des institutions fondamentales ». Parmi les grandes institutions auxquelles on peut ramener la constitution juridique d'un peuple, il en est dont l'importance est prédominante. On sait que Mazzarella en distingue quatre. Ce sont : 1° les formes d'agrégation; 2° le système matrimonial; 3° le système de parenté; 4° le système politique. Les autres groupes d'institutions sont en connexion étroite avec ceux-ci. Par exemple, connaissant le système

de parenté qui prévaut chez un peuple donné, nous pourrons dire avec précision quelles personnes seront appelées à succéder. Cette méthode permet de définir la caractéristique générale du type (régime gentilice ou stratification juridique). Le type est rattaché à son tour à l'ensemble des conditions d'existence et ici interviennent les faits économiques.

Néanmoins Mazzarella ne sacrifie pas entièrement la notion de valeur ou de fin à celle des conditions d'existence, mais il cherche à poser historiquement le problème même de la valeur. Il constate notamment que certaines institutions peuvent se présenter sous des formes variées dans le même temps et chez le même peuple (polymorphisme juridique). Mais d'ordinaire une de ces formes est considérée par l'opinion du peuple comme la *forme* typique, celle que tous désirent pratiquer et pratiquent en effet quand ils sont en état de le faire. L'observation montre aussi que le sentiment public admet d'instinct une hiérarchie entre les formes de l'institution polymorphique, quoique notre ignorance ordinaire des sentiments intimes du peuple ne nous permette pas de définir l'*indice de normalité* de chacune d'elles et nous oblige à nous borner à distinguer un maximum et un minimum. La conclusion de l'auteur est que le type normal de l'institution pour la population elle-même est, non la forme qui répond le mieux à ses plus anciennes traditions mais celle qui satisfait le plus ses aspirations. La forme matrimoniale la plus traditionnelle chez les peuples de Sumatra est l'*ambil*, mais la plus estimée est l'achat de l'épouse qui annonce l'avènement de la famille patriarcale. La conscience sociale joue donc son rôle à côté des conditions matérielles de l'existence.

IV

La *Sociologie juridique* de Nardi Greco peut être considérée comme une manifestation d'une école sociologique originale et féconde dont le professeur Asturaro est le chef. La préface, dont le maître a fait précéder l'œuvre du disciple, se distingue de ces témoignages de satisfaction qui en France provoquent d'ordinaire le sourire plus que l'attention. Elle est fort riche d'idées et, à certains égards, elle dépasse en intérêt l'œuvre qu'elle recommande. Nous ne pouvons nous dispenser d'en donner une brève analyse.

Asturaro, on le sait, s'est fait une spécialité des questions relatives à la méthode et par suite, de la question de la causalité sociologique[1]. La résoudre, c'est classer les facteurs des phénomènes sociaux dans leur ordre d'importance décroissante; c'est donc prononcer sur la possibilité d'une sociologie générale. C'est aussi être prêt à aborder

1. Voir sur ce point : *La sociologia; i suoi metodi e le sue scoperte*, Gênes, 1896.

le problème de l'explication sociologique du droit. Les faits juridiques se présentent à l'observateur comme éminemment sociaux entre d'autres faits sociaux : ils peuvent donc faire l'objet d'une science théorique, celle-là même qui étudie les lois générales des faits sociaux. La sociologie générale n'évoquera pas sans doute tous les travaux relatifs à la connaissance du droit. Elle laissera notamment à l'histoire du droit les problèmes particuliers qui regardent les variations subies par les normes juridiques et leur contenu, en chaque temps et chez chaque peuple. Mais les problèmes généraux sont de sa compétence : ils sont relatifs aux éléments constitutifs et aux fondements réels du droit et de l'activité juridique, en quelque temps et quelque lieu que ce soit : à sa première genèse, à ses divisions, enfin aux relations causales qui unissent les faits juridiques aux autres classes de phénomènes sociaux. La science qui les prend pour objet n'est et ne peut être que celle qui étudie le lien général entre chaque classe de faits sociaux et l'ensemble de la société. Bref la sociologie juridique est, non une discipline spéciale mais une partie intégrante de la sociologie générale. Celle-ci réunit toutes les conditions requises pour remplacer la philosophie du droit. Comment verrait-on en la première une discipline indépendante? Réclamerait-elle comme son objet propre l'étude de l'idéal juridique et des réformes qu'il peut inspirer, elle resterait dans la dépendance de la sociologie : car une science seule compétente pour dire ce qu'est réellement le droit peut seule aussi rechercher ce qu'il devrait être en un temps prochain ou éloigné.

La sociologie juridique traite trois questions essentielles, celle du fait juridique élémentaire, celle de la causalité ou de l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes du phénomène, celle des rapports entre le droit et les autres faits sociaux. Pour résoudre les deux premiers, la sociologie doit s'éclairer de sciences moins complexes qu'elle-même. Ce sont la psychologie et la sociologie zoologique. (Quant à la biologie, on n'en pourrait tirer que des inductions trompeuses.)

Le fait juridique élémentaire est une *inhibition* d'origine collective. Les antécédents du fait juridique sont des phénomènes sociaux plus simples, de nature à se produire sans le concours du droit. Ce sont donc les faits communs aux sociétés animales et aux sociétés humaines. On en peut distinguer deux classes, les phénomènes économiques et les phénomènes de la vie domestique, conditionnant les uns la subsistance des individus, les autres la persistance de l'espèce. Quant aux relations entre le droit et les autres phénomènes sociaux, l'on distinguera entre la réaction qu'il exerce sur ses antécédents et la condition qu'il pose à la civilisation proprement humaine. On peut concevoir une religion, une culture scientifique ou esthétique qui s'épanouirait sans le concours de l'inhibition juridique, mais sans le droit l'on ne peut concevoir la complication des relations économiques et domestiques.

Telles sont les contributions essentielles de l'enseignement d'Asturaro à l'œuvre de Nardi-Greco. Ce n'est plus, on le voit, la théorie de l'organisme social, puisque la science la plus simple à laquelle la sociologie est directement rattachée est la psychologie comparée; ce n'est plus la doctrine simpliste du déterminisme économique, telle que la professe Achille Loria. Néanmoins le coloris de cette sociologie est encore nettement économique.

L'objet de Nardi-Greco a été de justifier les théories de son maître et de définir la genèse ainsi que la fonction essentielle du droit. La société humaine se différencie lentement des sociétés animales; elle traverse donc une phase pendant laquelle la fonction juridique est inutile. L'ébauche de cette fonction est annoncée par l'apparition d'une réaction collective contre les actes ou les négligences qui tendent à troubler les fonctions domestiques et économiques. Elle se définit quand l'inhibition diffuse fait place à une inhibition spécifiée, quand le *Chef* apparaît. L'organisation juridique est donc liée à l'organisation politique, mais le pouvoir politique s'appuie toujours lui-même sur le domaine économique. Ainsi la fonction juridique a le minimum de puissance et d'organisation dans les communautés domestiques et villageoises.

Telle est la genèse du droit. Quelle en est la fonction essentielle et constante? Les phénomènes juridiques appartiennent à la classe des faits sociaux qui déterminent la conduite individuelle en lui fournissant des motifs. Le motif est la représentation d'une fonction qui suit la désobéissance à la norme et qui tend elle-même à subordonner la volonté individuelle aux exigences de la coexistence et de la coopération. La sanction douloureuse est un motif d'autant plus déterminant que la société est plus simple et que le droit partage moins la direction de la conduite avec les normes de la religion, de la morale, de l'étiquette, etc. Cependant la crainte de la douleur n'est pas la seule raison qu'ait l'individu de se conformer au droit. La conduite que le droit impose à l'individu est en rapport avec la jouissance de certains biens; le droit garantit donc des biens et il agit ainsi sur l'individu par l'attrait du plaisir et de l'espérance. Ces biens sont les fins immédiates de la vie, telles qu'elles peuvent être représentées à la conscience d'hommes qui viennent à peine de se distinguer des espèces animales; ce sont d'abord et avant tout la subsistance des individus et la conversation de la postérité. A vrai dire il faut distinguer entre les sociétés égalitaires et les sociétés hiérarchisées. Chez les premières seules le droit protège les biens de tous ceux qu'il soumet à des sanctions; dans les sociétés hiérarchisées, il tend encore et surtout à garantir les intérêts particuliers de ceux qui détiennent le pouvoir politique et le domaine économique contre les intérêts des autres classes. Mais quand apparaissent simultanément l'individualisme et l'État, en dépit de la persistance partielle de l'organisation juridique antérieure, le commandement juridique de l'État tend à protéger les

fins les plus générales des individus qui le composent (pp. 289-291).

La variation du droit a au fond les mêmes causes que sa genèse; on ne les cherchera ni dans la religion, ni dans la morale, ni dans la politique. Les variations du droit suivent les transformations de la production et de l'échange ainsi que celles des relations domestiques. Mais l'influence des transformations économiques est prédominante, celle des relations domestiques est accessoire.

Nous reproduisons un tableau qui résume (p. 445) la théorie de Nardi-Greco sur la causalité du droit.

A) Causes conditionnelles.	*a*) production.
B) Causes efficientes.....	*b*) activités psychiques individuelles déterminées par des sentiments de haine, de vengeance et de :
	c) crainte.
	d) activités psycho-sociales en relation avec des réactions collectives.
	e) facultés intellectuelles du *genus homo*, notamment langage et réflexion sur les effets de la réaction collective.
C) Causes finales.....	*f*) économie.
	g) famille.

Les causes *a*, *c*, *d*, *e*, *f* sont *essentielles* car il n'y pas de fait juridique sans elles; elles sont *suffisantes*, car sans l'intervention d'aucun autre facteur humain elles peuvent déterminer la formation de faits juridiques distincts; *elles sont générales car en tout temps et en tout lieu elles concourent à la production du fait juridique.*

En résumé la thèse de Nardi-Greco se ramène aux propositions suivantes : 1° le droit n'est que l'ensemble des normes juridiques réellement imposées par les conditions d'existence; la science du droit ne connaît aucun devoir-être; 2° les normes juridiques sont les plus simples et les plus primitives des normes sociales : elles sont antérieures à l'État, à la société religieuse, à la culture; elles peuvent surgir dès que l'acquisition du langage distingue la société humaine de la société animale; 3° le droit détermine l'individu avant tout par la crainte de la douleur; l'appréciation des biens que la sanction garantit n'est qu'un motif secondaire, car pendant la période la plus longue de la vie des sociétés complexes, le droit impose ses sanctions douloureuses à tous et ne protège que les biens d'une classe privilégiée; 4° le droit est primitivement indépendant de toute morale; c'est seulement dans les sociétés supérieures que le motif moral peut amener l'individu à agir conformément à la règle juridique et que la morale peut ainsi concourir aux mêmes fins que le droit. Mais en général la fonction de la morale est distincte de celle du droit; 5° à toutes les phases, les conditions de la naissance et des variations du droit sont et restent d'ordre économique et domestique ; mais sa fonction économique prime toujours sa fonction domestique.

Ces thèses ne sont pas de celles qui s'imposent facilement au lecteur; Nardi-Greco a conscience d'être sur bien des points en désaccord avec les sociologues et avec les représentants de la philosophie du droit, mais il pense avoir pratiqué une méthode plus sûre et plus féconde que la leur. Il reproche à ceux qui n'expliquent pas les faits comme lui de s'enfermer dans l'histoire du droit gréco-romain ou dans celle des institutions de l'Orient classique. Sa méthode serait celle de l'anthropologiste. Nous n'en sommes pas convaincus. L'ethnographie de Nardi-Greco nous paraît peu sûre. Il parle de tribus éteintes depuis longtemps, les Tasmaniens et les Charruas, comme si elles étaient encore observables. Il place une peuplade mexicaine, les Otomi, dans la région du Michigan (p. 255). Ses sources d'information sont abondantes, mais l'autorité en est parfois contestable. Veut-il parler des Amérindiens du Nord? il citera Schoolcraft dont Waitz, il y a près de quarante ans déjà, démontrait la faiblesse; mais il ne citera pas l'œuvre capitale qui a renouvelé la science sur ce point, l'*American race* de Brinton. Il croit pouvoir passer sans difficulté de la zoologie sociale à la sociologie génétique, à l'aide des témoignages de la palethnographie, mais d'une part la sociologie des simiadés est équivoque, car les espèces les plus voisines de l'homme sont précisement les moins sociales, et d'autre part la palethnographie ne donne quelque résultat au sociologue que s'il en interprète les documents à la lumière de la psychologie humaine : ces silex, ces dessins, ces peintures seront dépourvues de sens pour lui s'il croit être en présence d'anthropoïdes. Nardi-Greco tranche hardiment la question des origines de la famille : il ne doute pas qu'elle ait précédé le clan. Que deviennent alors les inductions ethnologiques les plus fondées? Quant à l'antécédence de la norme juridique sur les normes de la religion, des mœurs, de l'étiquette, c'est, dans l'état actuel de la science sociale, un paradoxe qu'une ethnographie, même plus sûre que celle de l'auteur, ne réussirait pas à faire accepter ou même à faire sérieusement discuter. Tout prouve en effet que la conscience sociale primitive ne distingue pas les différentes normes et est incapable de les spécifier. L'auteur a cité, à diverses reprises, les *Mélanésiens* de Codrington. Je demande où il y a vu des sanctions juridiques opérant indépendamment des mœurs et de la religion, même sous la pression des besoins économiques les plus urgents.

Bref l'œuvre de Nardi-Greco atteste une grande rigueur d'esprit, mais ce n'est pas une *sociologie juridique*; c'est une construction d'économiste, avec des illustrations, non des preuves empruntées à l'histoire naturelle et à l'anthropologie. L'auteur professe que le matérialisme économique est plus près de la vérité qu'aucune autre hypothèse sociologique; en fait, il s'en inspire lui-même. Or le matérialisme économique est une doctrine sociologique actuellement bien dépassée.

V

M. Groppali, professeur à l'université de Modène et déjà connu par d'excellents *Eléments de sociologie*[1] choisit pour exposer ses vues le cadre modeste d'un manuel de philosophie du droit. Il peut tenter ainsi de passer en revue la série des problèmes et de mettre chacun d'eux au point. Il y fait preuve d'une science précise, d'une connaissance étendue de la littérature sociologique et philosophique, d'un esprit critique impartial. D'ailleurs il faut voir en ce manuel autre chose que l'œuvre d'un professeur qui résume son enseignement. L'originalité n'en est pas absente. L'auteur a posé et traité vigoureusement trois questions fondamentales, trois questions qui dominent toutes les autres si même elles ne les renferment pas : 1° les rapports entre les normes juridiques et les autres normes sociales, 2° les rapports entre l'État et le droit, 3° le devenir du droit.

La philosophie du droit, dans l'état présent de la connaissance psychologique et sociologique, est astreinte à la nécessité de considérer le droit non comme une entité, mais comme un phénomène soumis à des conditions et à la loi de causalité. Le droit ne sera plus pour elle une fonction de l'individu comme tel mais un produit de la vie en société, se développant dans le temps et dans l'espace sous l'influence de facteurs physiques et naturels. Elle doit considérer le droit tel qu'il s'est réellement manifesté chez les différents peuples et en étudier soit les manifestations extérieures et objectives (lois, institutions), soit les conséquences psychologiques, les états internes enracinés dans la conscience et dans les sentiments juridiques. Elle ne séparera donc pas le droit du système dans lequel il s'intègre et elle y verra un phénomène sollicité par un mouvement continu en sorte qu'il n'est jamais réalisé entièrement dans les institutions. Le droit cristallisé ne sera pas pour elle le droit tout entier; elle ne dédaignera pas l'étude du droit en formation (chap. XI, pp. 168-173).

Le droit fait partie du système des normes qui règlent la conduite humaine, normes de la religion, de l'étiquette, normes morales et enfin normes juridiques. Ces dernières, d'après une définition de Lasson que l'auteur accepte « sont des règles étroitement obligatoires, sanctionnées par la puissance de l'État et capables de discipliner les actions des individus et celles des groupes sociaux en vue d'assurer le respect, la rétribution des actes, le secours réciproque et la subordination des personnes dans les rapports les plus importants de la vie sociale » (p. 182).

Il est facile de distinguer les normes juridiques des commandements de la religion et de l'étiquette, mais il est plus malaisé de tracer les frontières du droit et de la morale. Selon un mot de Jhering,

1. *Elementi di sociologia*, Gênes, Mazzini, 1905.

la philosophie du droit trouve ici son cap des tempêtes. On devra distinguer dans les normes de la moralité et du droit une forme et un contenu. La forme est l'autorité même de la norme, le contenu est l'ensemble des fins dont la réalisation, dans une société civile, dépend de l'obéissance aux normes. Or au point de vue de la forme les normes du droit comportent une définition plus ferme que celles de la morale. La morale reste à l'état diffus dans la conscience publique, le droit se concentre et se cristallise. Les rapports juridiques sont bilatéraux, les actes moraux unilatéraux. Le droit est une règle qui garantit et sauvegarde les intérêts fondamentaux de la société en sorte que, s'il impose des obligations, il accorde des facultés, il légitime des prétentions (droits subjectifs). La prétention et l'obligation s'impliquent réciproquement. Les prescriptions de la loi morale sont unilatérales car si elles imposent des devoirs à un certain sujet, elles ne reconnaissent pas à un autre sujet des prétentions et des exigences correspondantes. Par exemple si le père et le fils ont le devoir de s'aimer, aucun des deux ne peut prétendre à l'affection de l'autre car la société ne peut leur garantir cette affection par aucun moyen. Une troisième différence est que la morale s'étend à toutes les dispositions intérieures tandis que le droit ne règle que les actes extérieurs sans se préoccuper des intentions. Ce troisième critère est d'ailleurs moins sûr que les précédents, car il n'est pas indifférent à la société que le droit soit obéi par crainte de la sanction pénale ou parce que l'agent a conscience de la légitimité des règles et des fins. Un quatrième critère, complétant le précédent, est que l'obligation correspondant au droit est toujours coercitive et sanctionnée par le pouvoir tandis que le devoir issu de la moralité n'admet aucune contrainte de ce genre et revêt un caractère méritoire. Ce critère reste historiquement très relatif, car chez beaucoup de peuples, à la naissance du droit, le pouvoir ne prêtait pas main forte à l'exécution des sentences rendues par les tribunaux, et aujourd'hui il en est encore de même dans le droit international (pp. 180-192).

Au point de vue du contenu, le droit diffère de la morale en ce que celle-ci a pour rôle le perfectionnement, celui-là la protection, la conservation. Le droit n'est pas une réalité dormante (Jhering) mais un produit du conflit des forces sociales et il ne peut naître sans les douleurs de l'enfantement. La société n'est pas un tout homogène dont les parties participent ensemble et également à l'élaboration du droit; elle se compose de classes dissemblables et le droit résulte de leurs luttes plutôt que de leur coopération pacifique. Cependant la défense de classe cède le pas à la défense sociale et les règles mêmes qui paraissent ne protéger qu'une classe protègent d'ordinaire quelque fonction ou quelque intérêt général présent ou futur. Néanmoins, le fait caractéristique de l'histoire du droit, c'est une oscillation entre la défense des privilèges de classe et celle des intérêts généraux de la communauté. Par opposition, les normes de la morale répondent à

un office de perfectionnement. La coopération sociale devient plus spontanée et affectueuse quand le concours des parties de la société s'opère, non seulement au nom des lois mais en vertu d'une impulsion psychique irrésistible. Dans le lent processus de l'histoire, la morale a toujours exercé progressivement son noble office, faisant prévaloir peu à peu et toujours plus l'élément mental de la contrainte sur l'élément physique, dans l'opération des motifs (pp. 192-195).

Nous sommes habitués à voir les normes juridiques protégées par la contrainte de l'État. L'État en est-il la cause, la condition nécessaire? Cette thèse est celle de Gumplowicz et de plusieurs écoles allemandes mais nous la trouvons contestée en France où certains auteurs soutiennent que l'État est un produit et non une cause. Sans prétendre trancher la difficulté, Groppali estime que « l'État et le droit sont, non deux termes antithétiques, mais deux termes qui se présupposent et s'intègrent réciproquement. Nous trouvons au cours de l'histoire des formes indifférenciées d'une justice réglée par la coutume, mais nous assistons aussi à une double évolution parallèle. De la masse homogène des normes émergent des règles qui en se différenciant acquièrent le caractère du droit et en même temps l'on voit une certaine forme de l'État naître dans le complexus du groupe ou des groupes sociaux. Tel est le cas constamment observé; par contre l'on n'observe pas le cas contraire, celui d'un état que ne sanctionnerait ou ne protégerait à aucun degré un système de normes juridiques ou celui d'un système juridique qui se passerait de toute protection politique. L'évolution de l'État et celle du droit sont corrélatives et elles présentent le plus bel exemple de cette catégorie spéciale de la cause que l'on a nommée la causalité réciproque (IVe partie, chapitre III.)

Le problème du devenir du droit en comprend deux autres : 1° comment s'est formé le droit existant; 2° de quelles conditions dépend le droit en formation? La loi de formation du droit est qu'il passe de la coutume à la norme légale en se différenciant ainsi des normes de la morale, de la religion et du cérémonial. La constitution d'un droit privé distinct du droit public est la manifestation la plus définie de cette différenciation. Mais faut-il voir là un progrès? La possibilité du progrès a été niée par un sociologue français qui n'aperçoit au cours de l'histoire que des sociétés indépendantes naissant, mourant, se remplaçant sans qu'aucun critère permette d'affirmer que l'une d'elles soit supérieure aux précédentes (p. 287). Groppali repousse cette thèse car il ne juge pas bien établi le fait général sur le quel on l'appuie [1]. Il n'est pas vrai que le sociologue n'observe au

1. Le sociologue visé ici par Groppali est M. Durkheim. Nous croyons que M. Durkheim a nié le progrès en tant qu'accroissement soit du bonheur, soit de la perfection des unités composantes, mais dans sa *Division du travail*, il a donné un excellent critère de la supériorité des sociétés complexes sur les sociétés simples; celles-ci avaient surtout besoin de cohésion, celles-là ont surtout besoin de justice, l. III p. 427.

cours de l'histoire que des sociétés indépendantes et impénétrables, enfermées derrière leurs murailles de Chine. La vie sociale issue de la civilisation moderne nous montre au contraire une pénétration universelle, un élargissement indéfini, des cercles sociaux. Si donc nous repoussons la notion révolutionnaire d'un progrès absolu, nous pouvons admettre celle d'un progrès relatif dont les éléments peuvent être ramenés à trois : le perfectionnement des moyens techniques et des conditions moyennes de l'existence, le développement des attributs humains chez l'individu, le respect croissant de la société pour la liberté des personnes; or ce progrès se manifeste dans la succession des types sociaux, du type gentilice au type féodal et individualiste, selon la loi établie par Mazzarella. Au point de vue de la forme, le droit progresse par l'abstraction et la généralisation des normes, à mesure qu'elles régissent des cercles sociaux de plus grand rayon. Au point de vue du contenu, la loi du progrès juridique a été énoncée par Summer Maine : c'est la succession du régime du Contrat au régime du Statut, imposé par la coutume immuable (IVe partie, chap. v).

D'ailleurs le progrès du droit est moins un fait accompli qu'un fait en voie d'accomplissement. Sous nos yeux s'élabore tout un droit nouveau, sous la triple influence des tendances scientifiques, économiques et sociales et à cette nouvelle phase l'évolution revêt un caractère beaucoup plus conscient et rationnel qu'aux précédentes.

Telle est cette œuvre, d'apparence modeste, sagement éclectique, dont l'auteur sait se préserver des tendances unilatérales et marier de la façon la plus heureuse la méthode et l'acquis sociologiques les plus sûrs aux meilleures traditions idéalistes de la philosophie du droit. M. Groppali a mis au centre de son œuvre l'étude des caractères spécifiques des différentes normes de la conduite sociale. Il a rappelé à ce propos les travaux de Miceli dont il accepte avec quelques réserves les conclusions. C'est qu'il met lui aussi, comme son éminent compatriote, la causalité psychologique au cœur de l'évolution du droit, sans sacrifier la pratique sociale à la rigueur apparente du mécanisme économique qui, dans les sciences sociales n'est d'ordinaire que le vain simulacre de la causalité naturelle.

VI

Le titre même du livre de Miceli en indique l'objet sans en faire concevoir toute la portée. C'est en réalité une théorie de la contrainte sociale, de ses degrés et de ses limites. Dans deux œuvres précédentes, l'auteur avait étudié les conditions psychologiques du pouvoir et introduit en sociologie juridique la psychologie de la croyance collective[1]. L'œuvre dont nous devons rendre compte est le résultat

1. *Saggio di una nuova teoria della sovranita*, 2 vol. Lœscher e Seeber, Florence, 1887. — *Le fonti del diritto dal punto di visto psicho-sociale*, Palerme, Reber, 1905.

d'un effort en vue de distinguer la norme juridique des autres règles de conduite auxquelles l'individu peut être tenu de se soumettre dans ses rapports avec la société. On en apercevra facilement l'intérêt, surtout en France où le critère même du fait social a été parfois placé dans la contrainte.

Toutes les normes, quelles qu'elles soient, normes de la morale, du cérémonial, de la religion, tout comme celles du droit, supposent à quelque degré, une réaction de la société sur la conscience et la volonté de l'individu. Toutes, elles sont en quelque mesure extérieures, objectives et bilatérales. Mais il s'en faut que cette extériorité, cette réaction sociale caractérise également toutes les normes et que le droit soit à cet égard le type du fait social lui-même. Il y a des classes de normes dont l'efficacité, la réalité, peut-on dire, dépend du concours que leur donne la volonté consciente de l'individu; sans l'élément intentionnel, ces normes ne sont rien; il en est d'autres où l'élément intentionnel s'efface pour faire place à l'autorité sociale ou à ce que l'auteur nomme l'élément formel. Mais la différenciation de l'*intention* et de la *forme* ne peut être complète sans un organe qui formule la norme, la conserve, la maintienne et l'impose à la volonté individuelle. Tel est précisément le caractère de la norme juridique.

Effacement de l'intention, renforcement de l'élément formel ou impératif, telle est la formule abrégée du processus de la norme sociale. A cet égard, l'antithèse est complète entre la morale et le droit. La norme morale est intentionnelle ou elle n'est pas. Sans doute, il y a bien lieu de distinguer entre la morale individuelle indépendante et la morale sociale positive. Celle-ci a déjà ses organes, par exemple, l'éducateur. Néanmoins la caractéristique de la morale est que l'individu n'est pas obligé s'il ne s'oblige pas lui-même. De là, le caractère variable de la morale quand une fois elle s'est détachée de la religion. La norme juridique au contraire prescrit l'acte sans que l'assentiment individuel soit présumé ou requis. Sans doute l'individu est obligé par le code moral auquel il a donné publiquement une adhésion explicite: encore faut-il que les actes qu'il accomplit en vertu de ce code soient volontaires et ne paraissent pas être inspirés par la seule crainte de l'opinion. Au contraire cette crainte de la sanction ou le simple respect extérieur de l'autorité légale suffit à conférer le caractère juridique à l'obéissance à une norme.

Entre la norme intentionnelle de la morale et la norme formelle du droit, il y a des transitions, des formes de passage; telles sont par excellence la religion et la politesse ou observation du cérémonial (*costume*). L'obéissance à la religion doit être intentionnelle pour avoir une valeur; au contraire la politesse se contente d'une conformité extérieure à ses prescriptions. La religion ressemble davantage à la morale, la politesse est plus voisine du droit. Sans doute il y a des religions formalistes et pharisaïques; ce sont celles qui ont organisé fortement l'autorité ecclésiastique et où le rite est le moyen principal de l'édu-

cation religieuse de l'individu. Néanmoins la religion peut fort bien vivre et agir sur la conscience individuelle bien que son autorité sociale reste extrêmement diffuse; au contraire une religion radicalement séparée de la conscience individuelle ne serait plus vivante, quand bien même elle serait obéie automatiquement. Il n'en est pas ainsi de la politesse; on y obéit d'autant mieux qu'on le fait sans y penser. La grande différence qui la distingue du droit est que ses normes n'ont pas un organe défini qui les promulgue et les fasse respecter. L'autorité ici, c'est l'opinion d'un groupe dont on peut s'exiler volontairement, si l'on veut échapper à ses sanctions.

D'ailleurs la norme juridique est un genre qui comprend plusieurs espèces, la coutume, le pacte normatif, la loi. La norme formelle et la norme intentionnelle sont beaucoup moins différenciées dans la vie de la coutume que dans celle du droit légal. On obéit à la coutume à peu près comme à la religion et au cérémonial, ou même comme on obéit à la morale positive. La coutume se résoudrait sans doute dans le système des normes volontaires si l'État ne venait pas lui donner l'appui indirect de son autorité. Quant au pacte normatif, il doit son autorité à ce qu'il est exécuté comme loi de l'État qui le protège.

La loi, telle est donc la norme juridique vraiment spécifiée, la norme soustraite aux fluctuations individuelles, devenue impérative, objective, générale, stable et rigide. Or la loi ne caractérise pas le droit des peuples primitifs; elle suppose la différenciation des organes du droit, le législateur, le juge, la puissance exécutive. Pour qu'une loi stable et rigide s'applique également à tous les membres de la société, il faut que l'État soit différencié de la société amorphe. Aux yeux de l'auteur, la contrainte sociale définie n'est donc pas le critère essentiel du fait social ni surtout le fait social primitif et spontané.

Miceli a ainsi restauré la distinction trop effacée du droit et de la morale en réintégrant la notion de l'intention dans la définition de la moralité. Chez lui, l'élément intentionnel de la conduite s'oppose à son élément formel et tel est, on l'a vu, le trait essentiel de la théorie. Miceli parle donc une langue tout autre que celle de l'école kantienne. C'est que pour lui le formalisme procède non de la raison mais de la volonté. « Si nous cherchons quel est, réduit à sa plus simple expression, le point de divergence entre les modernes écoles juridiques et les vieilles doctrines du droit naturel, nous trouvons que les vieilles doctrines dépendaient d'une conception de l'élément formel bien différentes de la nôtre. Pour elles, le moment formel était un moment logique, dérivé d'un principe rationnel. Aujourd'hui le moment formel est conçu comme volitif, comme lié à un processus de volonté, plus proprement à la volonté de l'État » (p. 49). Ajoutons qu'aux yeux de Miceli l'État commande à l'individu en vertu des forces sociales qu'il résume.

On voit que la solution de Miceli pose à son tour un problème. Dans l'ordre juridique l'évolution se fait de l'intention au formalisme

légal. Mais ainsi formulé ce processus est loin de rendre compte de toute la différenciation des normes de la conduite. L'auteur qui a protesté contre la prétention d'une école française à réduire la morale à la contrainte extérieure de la société sur l'individu, serait le premier à le reconnaître. Si l'élément intentionnel décroît dans la conduite juridique il croît dans la conduite morale, car à mesure que le droit légal se distingue de la coutume, la morale se distingue des prescriptions rituelles et même des mœurs. L'individu apprend à s'obliger lui-même, dans un domaine toujours plus large. Mais le code moral ne vient-il pas limiter et conditionner en une certaine mesure l'obéissance exigée par le code légal? Tel est le problème qu'a étudié Bonucci.

VII

L'originalité de Bonucci est d'introduire en philosophie du droit la notion du concept-valeur qui, issue de la psychologie est en voie, comme nous l'avons montré dans une critique récente, de renouveler la théorie de l'histoire[1]. La tentative est périlleuse; faite sans précaution et sans un souci suffisant de la vérité, elle risque de conduire à un pragmatisme de fantaisie aussi funeste à la moralité qu'à la vérité. Par contre, la notion des concepts-valeurs, introduite avec discrétion dans l'Éthique et la philosophie du droit peut régénérer ces études et les mettre à l'abri d'un objectivisme pseudo-scientifique qui n'est guère moins redoutable que le pragmatisme américain. Bonucci est un esprit positif dans la meilleure acception du terme; c'est-à-dire qu'il a le sens de l'unité profonde de la phénoménologie. S'il rattache le droit et l'éthique à la théorie des valeurs, c'est qu'il ne voit pas d'autres moyens de les relier à la psychologie. Mais Bonucci n'a pas la hantise de l'objectivité; il n'est pas de ceux qui isolent les phénomènes moraux de toute activité subjective avec l'espoir d'en donner ainsi l'explication scientifique. Or l'activité du sujet se manifeste par des concepts-valeurs et des jugements d'appréciation autant que par des pures représentations : c'est à cette condition que le sujet peut agir moralement et juridiquement. Il n'en résulte pas que Bonucci écarte les données sociologiques. Non seulement il ne conçoit pas le droit sans l'État, mais il reconnaît que la formation des valeurs morales suppose un commerce entre le sujet social et le sujet individuel. Mais la société qu'il a en vue n'est pas composée de marionnettes économiques, juridiques ou statistiques : elle est composée de *personnes* dont chacune a sa vie mentale et affective propre. Il en conclut que l'on ne peut rendre compte de la conduite sociale en négligeant par système

1. Les obscurités de la notion sociologique de l'histoire, *Revue philosophique*, t. LXII.

la conscience personnelle. La psychologie est donc une introduction indispensable à l'éthique et au droit.

Or la théorie des jugements de valeur n'est pas une floraison subite de la psychologie contemporaine ; c'est une conclusion préparée par une élaboration d'un siècle. La preuve est que les écoles les plus différentes ont concouru à la formuler. Si l'école autrichienne issue de Brentano est celle qui l'a portée à la plus grande perfection avec Meinong, Ehrenfels, Kreibig, Kraus, etc., et en a tiré le maximum d'application, si l'école proprement allemande (Krüger, Schwartz) s'est contentée de donner aux théories autrichiennes un coloris théologique, la doctrine elle-même n'était pas étrangère à l'Allemagne. Le premier père en est, selon Bonucci un philosophe appartenant à cette période que l'on appelle romantique par un singulier abus du terme, c'est Lotze. Aux États-Unis, W. James dans sa *Volonté de croire* a tiré les conséquences implicites de principes posés par Lotze. Mais l'Angleterre avait sa psychologie des valeurs bien à elle ; élaborée surtout par l'école d'Oxford (Hill Green, Bradley), cette psychologie était solidaire de la tradition de Bentham et des associationnistes. Ladd a tiré de l'associationnisme une loi capitale de la psychologie des valeurs (la loi de réintégration des valeurs par les institutions sociales) et un continuateur de Brentano, Oscar Kraus a pu chercher dans la théorie de Bentham un complément indispensable à celle de son maître. Bonucci néglige la part de la France. Cependant la *Logique sociale* de Tarde et la *Logique des sentiments* de M. Ribot sont des contributions capitales à la branche de la psychologie dont il esquisse l'histoire. Or ni l'une ni l'autre de ces œuvres n'étaient sans antécédents en France. Tarde citait souvent Cournot et M. Ribot a rappelé une curieuse tentative d'Auguste Comte.

Pour que la théorie des valeurs sortît ainsi des entrailles de la psychologie moderne, il a suffi que la relativité des connaissances fût rattachée, non plus au fonctionnement d'une intelligence pure, mais à celui d'un sujet vivant. La principale tâche de la psychologie a été de restaurer dans l'étude de l'action et de la connaissance l'importance de la vie affective, de la tendance. Chose remarquable ! cette restauration de la vraie subjectivité a été jusqu'ici le fruit principal de l'application de la méthode objective à la recherche psychologique. Entre la condition physiologique élémentaire et la connaissance, tout le système des tendances instinctives est venu s'interposer. Il en résulte que connaître, ce n'est pas seulement se représenter l'objet ou, si l'on préfère, la liaison des phénomènes, c'est encore *apprécier* ; c'est prononcer sur la satisfaction des tendances, depuis le besoin animal le plus grossier jusqu'aux aspirations les plus élevées à la Vérité et à la Beauté ; la synthèse de la connaissance doit conclure à un jugement de valeur sur l'aptitude de l'univers à contenter nos tendances. La philosophie est une théorie des valeurs.

Il en résulte que l'Éthique ne peut rester indépendante de la psy-

chologie ainsi entendue. Une éthique indépendante de la psychologie était concevable au temps où cette science n'était rien que la recherche des transformations de la sensation. Déjà un psychologue allemand resté obscur, mais dont M. Ribot avait montré la pénétration, Beneke, avait tenté une réaction contre le rationalisme kantien. L'école anglaise issue de Hill Green a repris le problème dans des conditions meilleures. Personne mieux que l'auteur des *Prolégomènes à l'Ethique* n'a montré que la norme sociale a un facteur externe et que l'individu se la sent imposée comme du dehors [1]. Il n'en résulte pas que la moralité procède d'une sorte de collaboration mystérieuse entre l'individu et la multitude, où l'individu jouerait toujours un rôle passif. Green avait distingué ce qui a été confondu plus tard par tant de sociologues objectifs, la valeur morale et la norme obligatoire, le devoir. La représentation d'une fin à atteindre et la représentation de la nécessité de l'atteindre sont choses bien différentes. La valeur et le devoir sont des termes qui reposent tous deux sur la base du sentiment, mais la valeur est relative à l'effet qu'un objet peut produire sur notre vie affective ; le devoir est un commandement qui nous porte à agir dans le sens de cette fin. La valeur conditionne le devoir. L'individu peut bien se représenter un commandement, mais s'il ne sent pas l'impulsion intime à l'obéissance, il risque de ne pas obéir. On ne peut donc, selon Hill Green, suivi en cela par notre auteur, se rendre vraiment compte des normes sociales si l'on en sépare l'étude de celle des processus spirituels d'où elles proviennent. L'histoire des mœurs est avant tout celle des idéaux et celle des sentiments moraux (pp. 113-116).

Si l'éthique est ainsi subordonnée à la psychologie des valeurs morales, la philosophie du droit en est-elle indépendante? C'est à la solution de cette question capitale que Bonucci à consacré les deux dernières parties de son livre. Sans doute la norme juridique est servie par un organe externe beaucoup plus concentré et puissant que ceux dont dispose la norme morale : c'est l'État. Mais l'État est-il obéi uniquement parce qu'il commande? L'individu normal, l'homme moyen obéit-il au commandement de l'État sans nulle considération d'une fin à atteindre et dans le seul but d'éviter une souffrance? L'État dispose des moyens matériels de maltraiter celui dont la volonté lui résiste, mais une association de malfaiteurs dispose, elle aussi, d'un pouvoir semblable. L'État est-il obéi mécaniquement et par le seul effet de la crainte qu'il inspire? Tel est le problème que Bonucci a le mérite de poser avec une vigoureuse précision.

En tout temps le parasitisme social peut produire des effets politiques extérieurement semblables à ceux de l'État juridiquement con-

1. Les *Prolegomena to Ethics* étaient édités pour la 2e fois en 1884. D'origine aristotélique, les vues de Green sont tout à fait indépendantes de celles des néo-comtistes français.

stitué. C'est ce que ne voit pas le théoricien unilatéral de la contrainte sociale. L'État serait-il issu d'un acte de violence ou du parasitisme, il doit s'adapter aux exigences de forces sociales pacifiques, sinon il est éliminé. Or cette adaptation de l'État est-elle l'œuvre d'un processus spirituel que l'analyse puisse résoudre en jugements de valeur morale? Bonucci démontre la légitimité d'une réponse affirmative sans jamais confondre les deux domaines de l'Éthique et de la philosophie du droit.

En effet dans le fait juridique comme dans le fait moral nous avons affaire à des concepts-valeurs (*valutazioni*) (p. 352). La valeur juridique se place à égale distance entre la valeur économique (ophélimité) et la valeur esthétique. Tous ces concepts-valeurs, ceux du droit comme ceux de l'esthétique et de l'économie sont relatifs à des tendances et à des croyances. Le sujet du droit est l'homme concret, l'homme réel. Pour la commodité des études, il est permis de se représenter un *homme juridique*, mais c'est à la condition de n'y voir qu'une abstraction (p. 158).

Là même est la différence principale entre la morale et le droit. La morale embrasse l'homme tout entier; le droit n'exprime qu'un aspect de l'homme en tant qu'il est capable de subordonner sa volonté à une volonté plus stable et plus générale (pp. 359-368).

Derrière le fait juridique est toujours un rapport de volontés (p. 353). La *subordination des volontés*, tel est l'aspect sous lequel le droit se présente au cours de toute l'histoire; tel est le résidu d'une analyse de l'histoire des variations du droit (p. 360 à 365). Le droit est un commandement de volonté à volonté.

Il n'en résulte pas que l'on puisse confondre le commandement juridique avec le sentiment de l'obligation. Le commandement est extérieur, le sentiment de l'obligation est interne. L'État peut commander: l'individu peut seul s'obliger à lui obéir. *L'acte commandé* peut et doit avoir une *valeur* pour l'individu auquel il est prescrit. En fait, il est possible de faire deux classes des actes que prescrit la norme juridique. L'une comprend les actes frappés de sanctions pénales, l'autre les actes garantis. Les uns et les autres sont des actes extérieurs et c'est par là qu'ils se rattachent à la vie sociale, mais la vie sociale elle-même a pour force motrice des sentiments (p. 322). Comprendre le droit pénal ou le droit public, c'est se faire une idée historiquement exacte des sentiments auxquels ils ont correspondu dans le passé et auxquels ils tendent à correspondre dans le présent. Il est d'ailleurs visible que l'évolution juridique obéit à une tendance qui transforme les actes simplement licites en actes garantis et fait du commandement juridique un moyen de réaliser les fins de la volonté personnelle. C'est pourquoi l'on note aussi une répugnance du législateur à comprimer la volonté (p. 320).

C'est ainsi que s'efface la différence, si tranchée au premier abord, entre la rigidité et l'extériorité de la norme juridique et le sentiment

de l'obligation intérieure à la conscience morale. Sans doute le droit implique toujours une subordination de volontés comme la religion une subordination de consciences. La dualité de l'État et du Citoyen soumis au commandement juridique se constate à notre âge comme aux âges antérieurs. Cependant dans l'État moderne, la volonté qui commande et la volonté qui obéit ne sont pas opposées ou même séparées. Le citoyen réagit sur le législateur et par suite il est impossible de nier que l'efficacité des normes juridiques dépende de leur accord avec la conscience des valeurs morales.

Miceli avait profondément ébranlé la théorie qui explique toutes les normes de conduite par la contrainte sociale; Bonucci en montre le désaccord irrémédiable avec la psychologie des valeurs, c'est-à-dire avec une des conclusions les plus remarquables de la science de notre temps.

VIII

Une histoire et une critique impartiale de l'individualisme ne peut être étrangère à la philosophie du droit. Aussi les questions de sociologie et de philosophie juridique tiennent-elles une place étendue dans le livre de M. Schatz. Il a pour premier objet d'opposer aux caricatures malveillantes de l'individualisme un portrait exact et fidèle.

L'auteur est ainsi conduit à examiner les mêmes problèmes que Nardi-Greco et Bonucci, les problèmes qui naissent des rapports de l'économie sociale et du droit. L'individualisme, tel que nous le peint M. Schatz, est à la fois une doctrine objective et une axiologie. C'est 1° une théorie des facteurs essentiels de la vie sociale et du droit; 2° une interprétation de l'histoire; 3° une théorie des sanctions de la conduite collective; 4° enfin une doctrine des critères de l'appréciation.

Tel que l'entend l'auteur, l'individualisme, bien distinct en cela de certaines formes éphémères du libéralisme, est une doctrine qui ne relève que de l'expérience, des faits psychologiques, économiques, historiques. Le rationalisme libéral est le père du socialisme autoritaire; il lui fournit un postulat, la notion des droits naturels, en vertu de laquelle les hommes naissent libres et égaux, et un critère d'appréciation, l'idée que le réel exprime ou doit exprimer le rationnel. La raison est alors érigée en juge du fait social et elle le juge en le soumettant au critère de l'égalité. Mais l'individualisme récuse entièrement le contrôle de la raison (que l'auteur identifierait assez volontiers à l'imagination créatrice abstraite) (p. 578). La raison a pour tâche de construire des hypothèses à prétentions universelles. C'est « la sorcière qui chevauche dans les nuages et confond assez volontiers ce qu'elle y a vu avec ce qui se passe sur la terre » (p. 578). C'est à elle qu'est due la conception des droits naturels, dépourvue de sens aux

yeux du savant expérimental. Le véritable individualiste est et a toujours été antirationaliste. « Les individualistes ne seraient pas loin d'admettre qu'en matière sociale les choses sont réelles dans la mesure où elles ne sont pas rationnelles » et que « l'irrationnel est à la base du nécessaire (p. 570) ». La raison peut seule construire et superposer aux faits la notion de l'égalité qui est non seulement étrangère mais contraire aux données de l'expérience. La raison récusée, les prétentions égalitaires sont discréditées avec elle. Mais la notion de la liberté ne souffre pas du même discrédit. La liberté est en effet l'expansion naturelle de l'énergie individuelle, avec le concours conditionnel et limité de l'association. Or la notion de l'individualité est expérimentale. La psychologie la fonde, l'économie en fait la base de la notion d'activité, l'histoire fait le tableau des luttes qu'elle doit soutenir, montre les conséquences de ses victoires et de ses échecs. L'individualité n'est pas, comme l'ont dit certains sociologues « une abstraction ». C'est la réalité, la donnée fondamentale de l'expérience à la science sociale. C'est surtout ici que le savant expérimental et l'abstracteur rationaliste sont incapables de s'entendre. Le rationaliste parle, lui aussi de l'individualité et de ses droits, mais il a en vue une individualité abstraite, réductible à une autre, une individualité schématique, un numéro. Le psychologue expérimental a en vue une individualité irréductible qui peut apporter dans la société une énergie propre, mais qui ne peut être absorbée dans une masse, sinon nominalement.

La société est un faisceau d'individualités, capables d'énergie, capables aussi de synergie. L'individualité, précisément parce qu'elle est expansive, se complète naturellement par l'association et la coopération. Ici l'inégalité est le lien, puisqu'elle permet la diversification indéfinie des fonctions.

Dans ces conditions le droit est possible. On ne le conçoit pas en dehors d'un milieu économique où il est « la traduction de l'utilité sociale ». « Le droit est l'expression codifiée de l'utilité sociale, connue par l'expérience héréditaire des hommes réunis... Le droit est donc nécessairement une création sociale. Il apparaît lorsque la vie en société, originellement provoquée par les instincts des hommes, s'est assez développée pour que l'on sente l'utilité de mettre un certain ordre dans les relations sociales, de substituer la règle de droit à la violence et de garantir à l'individu certaines libertés qui apparaissent peu à peu comme la condition de la vie sociale et de son progrès (p. 317). » L'auteur paraît s'approprier la théorie de Courcelle Séneuil sur le processus d'association mentale en vertu duquel la valeur des produits de l'activité économique fait peu à peu apprécier le droit qui les garantit aux producteurs (p. 319). Il résulte de là que la valeur du droit dépend de sa *stabilité* qui n'exclut pas la plasticité (p. 320-321).

Ainsi le ressort du droit, le principe interne de sa vie, est une *espé-*

rance, un acte de confiance en la durée et en la stabilité de la coopération sociale. C'est reconnaître en langage plus moderne, que le droit est un Concept-valeur et que si les institutions juridiques sont des créations de la Société, le motif juridique qui les soutient et les fait accepter est un état de la conscience individuelle, une *croyance*. Le démenti que cette croyance reçoit des faits, l'arbitraire des majorités législatives, pire peut-être que le vieux despotisme traditionnel, peut donc porter une atteinte profonde au respect du droit.

Ainsi l'individualisme bien compris est plus susceptible qu'aucune autre hypothèse sociologique, de rattacher la doctrine du droit à la nouvelle psychologie des valeurs. Nous ne sommes pas surpris de voir M. Schatz parler, lui aussi, avec éloge, de l'école autrichienne de Bœhm-Bawerk, école issue de Brentano et de l'opposer aux écoles autoritaires, étatistes et socialistes, de l'Allemagne (pp. 43-158). L'individualisme propose d'ailleurs à l'axiologie un critère général de la valeur : c'est la valeur même de l'effort individuel qui est la commune mesure de toutes les autres. L'individualisme de M. Schatz est beaucoup moins eudémoniste que volontariste. « Développe en toi la volonté! Elle est de toutes les facultés humaines la plus belle, la plus méritoire et la plus puissante. » Tel est l'impératif qu'il dégage de l'individualisme expérimental (p. 579). Cette solution éthique implique une solution implicite du problème du mal et le grand mérite de l'auteur est de l'avoir compris.

Le mal social, d'après la doctrine individualiste dont il se fait l'historien, mais qu'il reconstruit vigoureusement en le dégageant de ses altérations accidentelles et temporaires, tient à deux ordres des causes sur lesquelles notre pouvoir est inégal. Les unes sont des causes naturelles « qui finalement nous font mourir, quelles que soient nos qualités, notre valeur sociale et notre appétit de vivre », les autres sont, non pas d'ordre externe, mais interne et résident dans la nature même de l'homme. Le concours de ces causes fait que la société comme la vie économique, n'est ni morale, ni immorale, mais *amorale*, comme les phénomènes de l'ordre physique et de l'ordre chimique (p. 6) ». Prétendre agir sur ces causes, au nom de la morale est contradictoire. « La morale intervient seulement pour adoucir l'effet de certains de ces phénomènes (*ibid*). » L'unique moyen d'améliorer, ou pour mieux dire, de faciliter l'ordre économique naturel, est d'agir sur l'individu. Non pas qu'il faille reprendre la chimère, de la perfectibilité indéfinie de l'homme, utopie rationaliste! mais il est permis de reconnaître que les facultés individuelles sont éducables, dans une limite donnée. La pire méthode à suivre ici est celle qui consiste à *réaliser* la Société. « Il n'y a là qu'un jeu d'esprit... La société est un composé d'individus qui n'abdiquent pas leur personnalité en en faisant partie. Sans doute il y a une vie collective, des émotions collectives qui se juxtaposent à la vie individuelle et aux émotions individuelles, mais la réalité sur laquelle nous avons prise,

c'est toujours en fin de compte l'individu. » L'action sociale est celle qui s'exerce sur les volontés individuelles des associés, non sur une entité (p. 7).

L'originalité de M. Schatz consiste, on le voit, à séparer la technique juridique de la sociologie juridique elle-même, en vue de chercher la valeur des institutions juridiques fondamentales, la liberté individuelle, la propriété, l'État. Le droit devient ainsi une fonction sociale dont l'origine est le concours des activités individuelles. L'État procède de cette synergie. Sans aucun doute il peut servir d'instruments à d'autres fins que celles des individus qui en constituent les éléments derniers et réels, mais s'il le fait, c'est au prix de sanctions douloureuses qui doivent tôt ou tard le ramener à sa fonction. Comme la science de l'hygiène rappelle à l'individu l'existence des conditions de la vie organique que l'être intelligent peut oublier et transgresser, mais non impunément, la science sociale rappelle à l'État et au législateur les limites de leur action et les sanctions naturelles qui résultent de la transgression (p. 572). Jusqu'ici la doctrine est nettement spencérienne; cependant M. Schatz se distingue de Spencer en ce que le jugement de valeur qu'il porte sur l'individu n'est pas, d'après lui, subordonné à une hypothèse telle que celle de l'évolution universelle. Il y a chez M. Schatz une métaphysique latente et c'est encore l'individualisme pur, tel que l'a formulé ailleurs Lutoslavsky. L'individuel est le concret, le donné; c'est lui qui mesure la réalité du reste. L'universel, l'égal, l'homogène est un produit de l'analyse, une construction : ce n'est pas un étalon de la valeur.

Le point faible, c'est l'attitude de l'auteur envers la raison. Visiblement, il n'y voit que l'aptitude aux synthèses conjecturales; il la confond avec l'imagination abstraite. La raison, dit-il quelque part, est une tard venue. Soit, mais la science aussi! L'individualisme que M. Schatz veut réhabiliter n'est pas seulement la manifestation d'un certain *tempérament*, c'est encore, à ses yeux une doctrine, la doctrine la plus apte à faire, au profit de l'action, la synthèse de la biologie, de la psychologie, de la science économique et de l'histoire. Mais qu'est-ce que l'autorité de la science sinon celle du jugement rationnel? Se soumettre à la science, c'est se soumettre à la vérité, mais quelle forme la vérité peut-elle prendre pour des êtres intelligents, sinon celle du jugement rationnel? N'est-ce pas vers cette limite que tendent nos jugements de valeur eux-mêmes? Si nous prenons la science pour guide, c'est que nous ne pouvons plus être ni redevenir des êtres instinctifs. Dès lors, si grande que soit la valeur de la spontanéité individuelle, il faut bien l'incliner devant une valeur plus grande encore, celle de la vérité consciente, hors de laquelle l'action individuelle risque d'être l'arbitraire pur et simple.

M. Schatz pourra répondre que, s'il admet l'intervention de la raison dans l'élaboration des méthodes et même dans la construction des hypothèses scientifiques, il entend lui ôter la direction sociale

pratique et notamment l'élaboration du droit ou même l'appréciation des institutions juridiques. M. Schatz veut exorciser les doctrines égalitaires et comme l'égalité des hommes lui semble être une hypothèse purement rationnelle, il estime qu'en récusant l'aptitude de la raison à construire le droit, il relève d'autant l'expérience qui nous montre tous les hommes inégaux et sociables parce qu'ils sont inégaux. Ici nous ne saurions suivre l'auteur. Si dans l'ordre de la connaissance, il ne distingue pas assez la raison de l'imagination abstraite, dans l'ordre de l'action, il la confond trop avec l'imagination utopique. La cité égalitaire, où la même somme de bonheur serait distribuée à des hommes ayant tous les mêmes besoins et les mêmes aptitudes et où le même exemplaire humain serait indéfiniment répété est la construction d'une imagination utopique bien pauvre, faite pour séduire des foules qui n'ont pas dépassé le stade de l'infantilisme psychologique et où l'essor de l'intelligence individuelle est encore comprimé. Mais le droit rationnel a conçu une égalité tout autre, l'égalité des libertés individuelles qui sont égales parce qu'elles sont mentalement substituables et qui sont substituables parce que l'on peut les penser isolées des *conditions sociales* qui les limitent ou même des aptitudes individuelles qui les mettent en pleine valeur. En droit, on l'a dit souvent, l'office de la raison est critique et analytique, mais si cet office n'est pas rempli, comment la conscience juridique sera-t-elle préservée de toutes les erreurs que la tradition, l'imagination populaire, la partialité des sentiments et des intérêts pourront y introduire? Comment la science du droit elle-même délimitera-t-elle son contenu? L'égalitarisme que redoute M. Schatz, en lequel il voit avec raison un cas de pathologie sociale, ne serait que le privilège des masses incultes : il trouve dans la conscience de l'égalité juridique le plus redoutable des obstacles. L'épanouissement de la raison (sinon la raison elle-même) est un fruit tardif de l'évolution psychologique et sociale. Le conformisme et le communisme sont au contraire des manifestations immédiates de l'instinct grégaire. Plus efficacement la raison publique adulte affirmera l'égalité juridique et en fera réaliser les conditions, plus l'instinct grégaire s'affaiblira et moins le nivellement oppressif et rétrograde sera à redouter.

IX

Les auteurs dont nous avons résumé bien sommairement les œuvres ont examiné, à peu de chose près, tous les grands problèmes qui intéressent la sociologie juridique, la philosophie du droit et leurs rapports. C'est d'abord la question de méthode : la méthode comparative, qui suffit à la sociologie juridique, est-elle applicable à la philosophie du droit tout entière? C'est ensuite la question des rapports entre la sociologie juridique comparée et la psychologie sociale, en

tant qu'elle traite de la formation et de l'autorité des jugements de valeur. A ce problème est inséparablement associé celui des rapports entre le droit objectif qu'étudie de préférence la sociologie juridique et le droit subjectif plus directement lié à la morale et à la psychologie des valeurs. Cette question en contient elle-même une autre intéressant la philosophie pratique tout entière : nous voulons parler de la valeur de l'individualisme.

La question de méthode ne peut nous arrêter longtemps. Évidemment les titres de la méthode comparative à la confiance du savant n'ont plus besoin d'être justifiés : ils s'appuient sur la série déjà longue des services qu'elle a rendus à la connaissance inductive des faits sociaux et si le mot n'est pas trop fort, des découvertes que lui doit la sociologie. On ne saurait trop approuver cependant les spécialistes, comme Mazzarella, qui s'attachent à en perfectionner la technique, car trop souvent on a appliqué à l'étude des faits sociaux les procédés comparatifs de l'anatomie et de la linguistique sans leur avoir fait subir les modifications exigées par la complexité du sujet. Ainsi perfectionnée, la méthode comparative est strictement génétique ou historico-évolutive : elle est surtout propre à nous faire saisir la transformation, le devenir. Décourage-t-elle l'action par là même? Conduit-elle les esprits à un relativisme sceptique? Posada nous paraît avoir opposé les raisons de fait les plus fortes aux appréhensions de certains philosophes. D'ailleurs, l'application de la méthode comparative suppose l'acceptation ou l'élaboration préalable d'un concept du droit, sinon le savant, aux prises avec la fluidité des phénomènes, ne sait plus même sur quoi il opère.

L'examen de la question de méthode nous conduit néanmoins à celui des questions de doctrine. Il est visible que l'importance attribuée par la psychologie contemporaine à l'étude des concepts-valeurs a profondément modifié les données du problème de l'application sociologique et par suite les rapports entre la sociologie comparée et la philosophie du droit.

Écartons d'abord une confusion. La technique juridique, l'objet des études du juriste de profession, n'est pas ici en cause. La jurisprudence est un art autonome que ni la sociologie ni la philosophie du droit ne peuvent prétendre subordonner. Chaque peuple, chaque temps a et doit avoir ses jurisconsultes attachés à connaître exactement le fonctionnement normal de l'appareil judiciaire dans un milieu social donné. Mais si le vrai jurisconsulte refuse avec raison de substituer à son savoir propre une vague connaissance sociologique ou philosophique, il sait aussi que l'art qu'il étudie en vue d'une application immédiate est lui-même un art subordonné à des fins sociales et politiques. Cet art, il veut et doit vouloir en comprendre le rôle; il doit donc à la fois en connaître la condition et en apprécier la valeur. Sont-ce là deux problèmes? Pour les résoudre, s'adressera-t-on exclusivement à la sociologie ou consultera-t-on

encore une philosophie pratique? Si le jurisconsulte devenait indifférent à ces questions, elles se poseraient d'autant plus à tous ceux que le rôle joué par la technique juridique dans les luttes ou dans les accords sociaux intéresse comme une énigme.

La technique juridique s'est visiblement constituée comme les autres techniques sous la pression de certains besoins sociaux et la direction de certaines connaissances. De là son extrême variabilité et la dissemblance qu'elle présente d'une société à une autre. Cependant, abstraction faite des détails, la technique juridique est partout subordonnée à un même office : *elle doit faire comprendre et observer les normes juridiques*. Or c'est la théorie de ces normes qui fait l'objet commun de la sociologie juridique et de la philosophie du droit.

Suffit-il d'expliquer sociologiquement la norme juridique pour être en état d'en apprécier la valeur? Le sociologue peut-il assumer à bon droit la tâche de faire connaître et comprendre la formation, la succession et la variation des normes juridiques et d'éclaircir le jugement de valeur que la connaissance individuelle et l'opinion publique portent sur elles? C'est en ces termes que le problème nous semble se poser à la sociologie, à la psychologie axiologique et enfin à la philosophie elle-même.

Qu'est-ce qu'expliquer sociologiquement une norme ou un groupe de normes juridiques? MM. Mazzarella, Asturaro, Posada, Nardi-Greco, Groppali, Miceli donneraient sans doute à cette question des réponses différentes que l'on peut tenter de ramener à trois. Pour Mazzarella le sociologue a rempli sa tâche quand il a fait rentrer la norme considérée dans le type d'institutions qui régissent la conduite collective d'une société, à une phase définie de son existence et quand il a déterminé la place de ce type lui-même dans la série des formes sociales qui se sont succédé du simple au complexe. Aller plus loin appartient soit à la sociologie générale soit à la politique appliquée. D'autres (Miceli, Groppali) estiment que le sociologue doit encore expliquer comment la norme juridique peut être différenciée d'autres règles de conduite, notamment des normes morales. D'autres enfin (Asturaro, Nardi-Greco) professent que le sociologue n'a pas achevé sa tâche tant qu'il ne peut déduire les lois du processus juridique des lois plus générales des facteurs de la formation et des transformations sociales.

Une étude strictement comparative, telle que celle que Posada a recommandée et que Mazzarella a menée à bien, est celle qui donne les plus grandes satisfactions à l'esprit positif et relativiste. Elle est rigoureusement inductive et ne s'aventure pas au delà du classement et de la liaison des faits. Mais c'est aussi la plus éloignée des exigences de l'appréciation. Le sociologue qui nous rend compte ainsi du régime juridique sous lequel nous sommes appelés à vivre ne se propose nullement de le justifier à nos yeux. En nous rendant fami-

lière l'idée de la variabilité des normes collectives, il nous porte même à considérer celles auxquelles nous sommes soumis surtout sous l'aspect du devenir. La science, ainsi entendue, nous inspire un scepticisme éclairé; elle nous détourne de la disposition à accorder une valeur absolue à un type quelconque d'institutions mais si nous en pressons les conclusions, elle nous conduira peut-être à dénier à toute institution une valeur morale quelconque; quoique personne ne puisse lui contester l'aptitude à affranchir les esprits, la portée pratique en reste obscure.

A vrai dire ne peut-on pas dépasser le point de vue de la variabilité des normes et chercher les limites entre lesquelles cette variabilité est contenue? Le problème de la causalité se pose alors. Le sociologue peut rapprocher les variations du droit des variations d'autres faits plus simples et plus généraux, tels que la conscience sociale et l'organisation de la production.

A ce moment de la recherche on est amené à choisir entre l'explication économique et l'explication psycho-sociale. Or depuis un demi-siècle, celle-ci gagne constamment du terrain aux dépens de l'autre. Il est aisé de voir pourquoi il en est ainsi. La notion même du phénomène économique est le produit d'une abstraction hâtive et mal faite. Le travail, la technique industrielle, la propriété, le commerce, l'épargne, le crédit sont des faits psycho-sociaux, supposant tous l'interaction mentale, l'action et la réaction de l'individu et de la communauté, la transformation des rapports entre l'homme et le milieu physique. Si l'état économique d'une société est une bonne caractéristique, c'est parce qu'il est une résultante de l'état des connaissances, des mœurs, des croyances religieuses et morales, du droit civil, pénal, politique, administratif, de la confiance des hommes les uns dans les autres, bref parce qu'il exprime le degré de la conscience sociale et du caractère collectif dont les forces économiques procèdent. Mais il en est du droit comme de la science : l'expliquer par l'état de l'industrie, c'est tenir pour accordé que les hommes en pensent et n'agissent que pour obtenir des jouissances matérielles et que les relations intermentales elles-mêmes ne sont que des moyens de multiplier les objets de consommation. C'est là faire de la téléologie, non de la science. En fait le droit conditionne la répartition des richesses comme la technique et la science conditionnent leur production. Une règle juridique, d'origine religieuse ou militaire peut-être, a des conséquences économiques profondes par la façon dont elle affecte le caractère de l'homme moyen, de même qu'une vérité scientifique, issue à l'origine de la curiosité ou du besoin d'écarter une superstition oppressive peut stimuler d'une façon inattendue une branche entière de la production. Les conséquences économiques n'expliquent pas plus la règle juridique que la vérité scientifique, puisqu'elles sont postérieures à l'une comme à l'autre.

C'est dans la conscience sociale qu'il faut chercher la condition des

normes juridiques, de leur différenciation et de leur efficacité. Mais la conscience sociale elle-même n'est rien qu'une intégration des états collectifs conscients. Elle a pour support, en dernière analyse, la conscience individuelle de l'homme moyen. De là un nouveau problème : pourquoi l'homme moyen obéit-il à la norme juridique? problème d'autant plus inévitable que cette obéissance ne nous apparaît nullement comme nécessaire. Bien des membres de la société transgressent la norme juridique. L'homme moyen lui-même ne lui reconnaît pas une autorité absolue sur sa conduite. Nous savons tous qu'il y a loin du texte de la loi et de la coutume à la vie réelle du droit. En d'autres termes la norme juridique est un schéma qui n'exprime pas d'une façon adéquate la conduite sociale réelle. Il est aisé au sociologue d'emprunter la langue des biologistes et à propos des normes, de parler d'une pression des conditions de l'existence. Mais ces grands mots n'en imposent qu'aux esprits dépourvus du sens de l'observation La contrainte sociale n'est pas une force qui agirait sur nous comme la pesanteur ou même comme les exigences physiologiques; tout au moins la contrainte juridique n'a-t-elle pas ce caractère; elle suppose à bien des égards notre assentiment et, comme l'a montré Miceli, c'est une grande épreuve pour le droit que d'être en conflit avec l'obligation morale interne ou même de ne l'avoir point pour ressort.

C'est ici que se pose le problème du concept-valeur. Le droit est d'autant mieux obéi qu'il n'est pas senti comme une contrainte et qu'il se présente à nous comme un moyen d'atteindre ou de conserver certains biens qui sont des fins de l'action et qui par suite donnent lieu à des jugements de valeur. L'obéissance au droit atteste que nous lui attribuons une valeur, au moins à titre indirect, comme moyen de fins supérieures.

Nous disions plus haut que le sociologue est porté à expliquer le le droit en le rattachant purement et simplement au fait plus général de la contrainte sociale. Cette explication n'est acceptable que pour le relativiste qui se rappelle à cette occasion la distinction du conditionné et de la condition. Sans la contrainte sociale, le droit, coutume ou législation, ne se formerait pas. Mais une contrainte sociale du type inférieur, une pression irrésistible des conditions de l'existence sur la masse et sur les individus qui la composent ne suffirait pas à faire apparaître et durer le droit, au moins tel que le conçoit l'homme des société supérieures. La norme juridique s'adresse à un caractère formé sans doute sous l'empire de certaines conditions sociales mais (la criminalité à elle seule en témoigne) toujours capable de se dérober à l'injonction collective. L'obéissance à la norme juridique suppose toujours le concours des dispositions intérieures de l'agent, dispositions que le sociologue ne peut expliquer aussi longtemps qu'il s'attache à réduire le droit aux formes générales et inférieures de la contrainte sociale.

Le sociologue ne peut sortir de cette difficulté aussi longtemps

qu'il ne distingue pas deux faits d'ordre différent, *le pouvoir extérieur de la société sur l'individu et la valeur de la société pour l'individu.* Une communauté quelconque peut être pour l'individu une puissance redoutable qui s'impose à lui du dehors, sans avoir pour lui une grande valeur ou même une valeur quelconque. Mais là n'est point le cas normal, si général d'ailleurs qu'il ait pu être à une certaine phase de l'histoire. Outre la puissance qu'elle déploie, la société civilisée a aux yeux de l'individu une valeur qui l'attache à elle et lui mérite son dévouement, même et surtout si la puissance extérieure de la société est compromise. La conservation de la société résume aux yeux de l'homme civilisé tout cet ensemble de valeurs qui constituent la civilisation elle-même et sans lesquelles il ne peut apprécier la vie, non seulement le bien être et la sécurité, mais la vérité et la véracité, la beauté, la bonne foi, la justice. La collaboration sociale, moyen de l'adaptation active de l'homme à ses vraies conditions d'existence, a été indispensable à la réalisation de toutes les fins humaines. En vertu de lois psychologiques bien connues, l'individu ne peut séparer la représentation de ses fins supérieures de la notion même de la société et des fins secondaires de la vie sociale. Même s'il condamne l'état social actuel, une construction utopique lui permet de se représenter un autre état social qui le conduirait à ses fins avec une économie de moyens. Le jugement de valeur sur la finalité sociale, telle est la disposition intérieure qui rattache le droit à la morale et le distingue profondément de la contrainte brutale ou inconsciente.

Il en résulte que, loin que le droit subjectif puisse être considéré comme une notion insignifiante et sans réalité sociologique, c'est en lui que le droit objectif a, sinon son fondement et sa condition, au moins sa raison d'être. *Le droit n'est objectif que dans la mesure où il est obéi.* La norme juridique ne s'objective que dans les habitudes collectives, les états du caractère moyen. Il se peut cependant que là où la conscience individuelle est encore à l'état infantile, où elle n'a d'autre contenu que la tradition sociale, le droit consiste tout entier dans le commandement de la société à l'individu sans que celui-ci élève encore aucune prétention à une garantie personnelle. A vrai dire cet état social n'a qu'une existence hypothétique, car, au-dessous de la conscience collective qui prescrit le droit, nous trouvons toujours des groupes conscients de plus en plus limités et toujours représentés par des individus. Quoi qu'il en soit, la loi à laquelle le devenir du droit paraît bien obéir, c'est que l'individu tend à poser les conditions de sa soumission et qu'il s'y soumet d'autant moins spontanément que sa croyance personnelle se distingue plus de la tradition sociale. Jellinek a confirmé toutes les inductions de la sociologie juridique comparative quand il nous a montré la revendication du droit subjectif amenée par la revendication de la conscience religieuse de l'individu. Mais Jellinek a tort de s'arrêter à la subjectivité protestante. Le protestantisme, en lui-même et pour ses fondateurs,

n'était que la réaffirmation du christianisme de Jésus et de saint Paul, c'est-à-dire d'un état de la conscience religieuse qui tendait à se dégager nettement de la conscience ethnique et devenait par là même apte à une universalité inconditionnelle. La religion ainsi transformée est incompatible avec la confusion des normes qui accompagne la prépondérance absolue du droit objectif. Elle est le principe d'une transformation totale de la conduite collective qui met en présence deux sujets de droit, l'un abstrait, l'État, l'autre réel, l'individu. Le droit subjectif devient donc la partie vivante du droit et, à la limite, le droit objectif tend à n'être plus que l'harmonie de droits subjectifs qui se confirment et se complètent.

Allons plus loin en effet. Le droit objectif procède du pouvoir de la société sur ses membres, pouvoir qui dépend en grande partie de la valeur de la société pour l'individu ou du rapport que l'individu conçoit entre les fins de la société à laquelle il soumet sa conduite et les fins supérieures sans la réalisation desquelles la vie perdrait pour lui toute valeur. S'il devient incapable de concevoir ce rapport, on le voit refuser de subordonner son activité aux fins sociales et défier la contrainte sociale elle-même : tel, l'anarchiste contemporain. L'un des représentants les plus conséquents de la théorie qui ramène les faits sociaux à la contrainte, M. Durkheim, s'est attaché, dans son étude sur le *Suicide* à démontrer que la vie humaine, isolée d'une société suffisamment intégrée, peut perdre sa valeur au point de cesser d'être viable. C'est reconnaître qu'un jugement sur la valeur de la vie est impliqué dans les rapports de la société et de l'individu et qu'il les domine. En effet la contrainte sociale peut bien nous briser, mais elle ne peut nous forcer à accepter la vie et M. Durkheim reconnaît que dans une société très intégrée la vie peut perdre sa valeur tout comme dans une société en voie de désintégration. La vie ne doit pas sa valeur à la société; c'est la société qui doit sa valeur à une certaine conception de la vie, ou plutôt à un certain nombre de biens dont la civilisation est l'expression empirique, dont la société est le moyen possible et ordinaire et sans lesquels la vie sociale n'est pas plus viable que la vie organique brute quand elle est jugée par une conscience affinée. La croyance latente que la société peut nous aider à acquérir et à conserver ces biens est le ressort de notre obéissance aux normes juridiques ainsi qu'aux normes de l'éthique sociale. On ne peut approfondir le problème de la norme sociale sans arriver à un jugement de valeur de l'individu sur la société, sans passer de là au problème du prix de la vie, c'est-à-dire à l'irréductible problème métaphysique du mal.

Nous conclurions donc que le domaine du droit doit être partagé entre deux provinces, l'une proprement sociologique, l'autre axiologique et éthique.

GASTON RICHARD.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Psychologie.

Dr. Heinrich Maier. — Psychologie des emotionalen Denkens. 1 vol. grand in-8; xxv-826 p. Mohr, Tübingen, 1908.

L'auteur de cet ouvrage a essayé non seulement d'esquisser la Psychologie de la Pensée émotionnelle, mais encore de rattacher à celle ci et d'expliquer par elle tout un groupe de phénomènes complexes, tels que la religion, le droit, l'esthétique, la morale, le langage, etc.

Une vaste connaissance psychologique, une érudition sûre, une ample information, — bornée pourtant en grande partie aux ouvrages allemands, — une pensée solide et une analyse minutieuse sont les traits caractéristiques d'une grande partie du livre. Quel dommage que tant de bonnes qualités soient ternies par une construction branlante et une longueur excessive dans le développement de chaque question! Telle page résume d'une manière satisfaisante ce qu'il y a de solidement acquis dans une branche de la psychologie. Telle autre rend témoignage de la haute faculté de l'auteur de pénétrer les doctrines courantes et d'en apercevoir les côtés faibles. Mais il y en a un très grand nombre qui étalent une matière suffisamment connue, et qui n'a qu'un rapport fort lointain avec le sujet en question. La précision fait défaut, les répétitions abondent. Il faut avoir une patience peu commune et faire un effort héroïque pour se rendre maître de ce livre énorme, pour en dégager ce qu'il y a parfois d'original et de précieux, pour peser enfin et mettre d'accord les multiples arguments que l'auteur a avancés pour la solution du problème.

Toute tentative de condenser une telle masse et d'entamer une discussion efficace sur les idées de l'auteur, — trop souvent contestables —, est irréalisable dans le court espace d'un compte rendu. C'est pourquoi nous nous contentons pour le moment d'indiquer sommairement le contenu du livre. Nous espérons revenir dans une étude ultérieure sur quelques questions principales qui forment aujourd'hui le centre des recherches psychologiques et de la spéculation philosophique.

L'ouvrage est composé de cinq parties dont chacune contient plusieurs chapitres. La première partie traite dans une série de quatre chapitres : de la Pensée émotionnelle, de l'Historique du problème,

de la Psychologie de la pensée émotionnelle, de la Psychologie de la pensée émotionnelle et de la logique.

La deuxième partie traite dans une série de sept chapitres : de l'Imagination et des représentations imaginatives, des Caractères distinctifs de ces représentations, de la Reproduction et de l'association, de la Modification et de la fusion des représentations, des Éléments contenus dans les représentations imaginatives et émotionnelles, des Processus de l'imagination et de la Loi de reproduction, des Représentations cognitives et émotionnelles de l'imagination.

La troisième partie traite dans une série de sept chapitres : de la Nature du jugement, des Jugements élémentaires, simples et complexes, des Jugements psychologiques, des Jugements de relation, de l'Activité cognitive de l'imagination et ses jugements, des Actes de la pensée émotionnelle et de la Proposition.

La quatrième partie traite dans trois chapitres : de la Pensée affective, de la Pensée esthétique et de la Pensée religieuse.

La cinquième partie traite dans une série de sept chapitres : de la Pensée volitive, des Représentations de désir et des propositions optatives, des Représentations de commandement et des propositions qui l'expriment, de l'Estimation et des jugements de valeur, des Valeurs et des Biens, des Normes de la religion et des mœurs, des Thèses de droit et de la Pensée éthique.

M. Solovine.

H. Marty. — Untersuchungen zur Grundlegung der Allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie; erster Band. Halle, Niemeyer, 1908, xxxi-764 pp.

L'auteur aborde dans ce gros volume une foule de questions se rapportant plus ou moins étroitement à la philosophie du langage. Après avoir défini le concept et l'objet de la philosophie du langage et de la grammaire générale, il étudie la matière et la forme du langage; de longs chapitres sont consacrés à la signification; dans un appendice de près de 200 pages, il examine principalement la doctrine wundtienne du changement régulier et du changement singulier de signification. La façon de procéder de l'auteur est essentiellement idéologique et abstraite; il cite très peu de faits et emploie tout son effort à définir, distinguer et discuter.

B. Bourdon.

F. M. Urban. — The Application of Statistical Methods to the Problems of Psychophysics. Philadephia, Pa., *The Psychological Clinic Press*, 1908; 221 pp.

Cette étude est basée sur les résultats d'une série d'expériences de

soulèvement de poids. Un chapitre très intéressant et approfondi y est consacré à la méthode des différences juste perceptibles. Exposant ses idées au sujet de cette méthode, l'auteur critique la distinction de jugements justes et faux; ce qui est immédiatement donné, dit-il, ce sont simplement des jugements « plus grand », « égal », « plus petit »; la justesse ou la fausseté de ces jugements est un point secondaire. Pour apprécier la sensibilité d'un sujet, il considérera les proportions de ces trois espèces de jugements, sans introduire la catégorie logique de jugements justes et faux, et utilisera la notion de la probabilité d'un jugement de l'une ou l'autre des trois espèces mentionnées.

Deux chapitres (l'un, le dernier du livre, trop purement philosophique), sont consacrés aux « fonctions psychométriques »; l'auteur entend par là les fonctions qui donnent la dépendance des probabilités des iugements à l'égard des différences des excitants.

B. Bourdon.

II. — Morale.

Ossip-Lourié. — Croyance religieuse et croyance intellectuelle. Un vol. in-16, Paris, F. Alcan, 1908.

Utilité et nécessité de la croyance, supériorité de la croyance intellectuelle sur la croyance religieuse, opposition de toute religion — en particulier le christianisme — à la raison et à la science, tel est le thème de cet ouvrage, un thème qui n'est pas nouveau, mais que l'auteur développe d'une façon originale, avec une vivacité, une éloquence qui confine parfois à la passion. Composées sur des leçons faites à l'Université nouvelle de Bruxelles, ses pages gardent quelque chose des formes du discours. Ainsi quand M. O.-L. nous dit que « durant dix-neuf siècles le christianisme a demandé à l'humanité l'effort de ne pas penser ». Dix-neuf siècles, c'est trop, presque de moitié. Bien précaire, en effet, fut au début la situation de l'Église ; et, si le IVe siècle a été un des beaux temps de l'éloquence chrétienne, il ne serait pas juste de dire que les esprits éminents de cet âge de foi s'empêchèrent de penser : on dirait mieux qu'ils pensèrent *dans* et *pour* le christianisme. Puis, du VIe au XIe siècle, durant cette période si trouble de l'histoire, conçoit-on un pouvoir quelconque appliquant ses soins à « faire penser »? Les pouvoirs de ce temps eurent assez à faire de reconstituer les sociétés, et l'on ne conteste point que papes et évêques s'y employèrent efficacement à leur manière. Mais l'Église travaillait, du même coup, à créer des faits sociaux, des forces morales, qu'elle voulut bientôt diriger ou réprimer, et qui finirent par la borner elle-même. C'est la marche ordinaire des choses. De la confiance du triomphe naît la faiblesse; les croyances reçues enfantent des dogmes rigides; il n'est pas jusqu'aux paradoxes qui n'aient l'ambition de

s'imposer pour des vérités. M. O.-L. le sait aussi bien que personne, lui qui nous conseille sagement de nous garder du « fanatisme scientifique », non moins funeste que le fanatisme religieux.

Comme il le fait pour la croyance, M. O.-L. oppose au mysticisme religieux un mysticisme intellectuel, qui serait « une forme supérieure de la croyance intellectuelle », « la recherche scientifique de l'inconnaissable ». Mais le mysticisme ne se définit pas seulement par son objet, il se définit aussi par sa méthode. Et si le mystique religieux poursuit une vérité dernière comme le savant, non point, d'ailleurs, une fin pareille, il y applique des procédés spéciaux, des procédés qui ne sont qu'à lui, et qui ne sauraient s'introduire sans dommage dans la science. Je préférerais donc ne pas me servir du même mot pour marquer les deux situations contraires; je m'en tiendrais à l'acception courante.

On lira et discutera utilement les pages où M. O.-L. traite de la « morale intellectuelle », de l'immortalité et de la finalité. « De ce qu'on ignore où l'on va, écrit-il fort justement, il ne s'ensuit pas que l'on n'aille nulle part. » Qu'une voie reste ouverte à l'espérance, à l'ambition! Les religions faisaient sentir à l'homme sa faiblesse, les sciences lui enseignent sa puissance. N'oublions pas, toutefois, que la science reste encore un privilège, et laissons les religions à leur destin.

L. Arréat.

W. Benett. — The ethical aspects of evolution, *regarded as the parallel growth of opposite tendencies.* — Oxford, Clarendon Press, in-8°, 220 p., 1908.

Il semble que l'auteur ait voulu reprendre en le rajeunissant le problème du progrès naturel. On sait comment Renouvier a opposé à l'affirmation d'un progrès indéfini, d'abord la conception d'une grande diversité de civilisations plus ou moins « éthiques », et en définitive le dogme de la déchéance. Ici, nous nous trouvons en présence d'une négation un peu moins nette que celle de Renouvier, mais fondée sur la constatation d'un accroissement simultané des facteurs de plaisir ou d'ordre, d'organisation, et des causes de douleur ou de dissolution. Les arguments bien connus des pessimistes, qui ont mis en lumière la fréquente disproportion entre les maux et les bienfaits de la civilisation, ne pouvaient guère manquer d'être repris et développés (p. 25). Cependant certain chapitre semble nous présenter les plaisirs si variés, dus à la complexité de l'existence sociale ou individuelle chez les peuples civilisés, comme d'une grande efficacité pour l'évolution à seconder et au besoin à accélérer (p. 126). Mais, les plaisirs ne sauraient être évalués quantitativement et comparés dans leur ensemble à la somme des douleurs (chap. VII, p. 185 sqq.); on ne peut donc pas savoir si nous nous acheminons vers la diminution ou l'élimination du mal, ou

tout au moins vers une prépondérance marquée des états agréables (Voir p. 95-97). Si l'hédonisme est inséparable de l'évolutionnisme, l'optimisme spencérien n'est donc pas suffisamment justifié ; il est même injustifiable.

Mais le progrès est peut-être autre chose que l'acheminement vers une prépondérance manifeste du plaisir sur la douleur, vers une suppression de la souffrance? Peut-être devons-nous admettre des fins naturelles, une fin suprême de la Nature, substituée à la Providence. L'auteur s'efforce de montrer que la nature est indifférente aux prétendues fins que nous serions tentés d'assigner à l'évolution : la conservation et la destruction de l'existence, le maintien et la disparition de certaines espèces, la perfection et la décadence des organismes, sont également des « fins » de la nature (p. 106). On parle d'après Darwin de la survivance des plus aptes ; mais les espèces ou individus jugés les plus aptes ne sont-ils pas ceux qui ont survécu, montrant ainsi qu'ils avaient pris le meilleur moyen de se mettre en harmonie avec leur milieu? (p. 40); et le concept d'aptitude à la survivance n'est-il pas l'un des plus indéterminés de la philosophie naturaliste?...

Le progrès consisterait-il en un passage de l'homogène à l'hétérogène, à cause de la plus grande aptitude, de la plus grande « valeur » des organismes les plus complexes? Mais il semble que les organismes les plus complexes soient les moins résistants et que les espèces qui persistent le plus aisément soient celles dont la structure est la plus simple (p. 29). Comment donc apprécier en définitive les avantages que nous procure l'évolution naturelle? Au point de vue moral, la « conscience » ne devient plus complexe que pour nous fournir des données plus variables et incertaines; au point de vue politique, l'individualisme croît à mesure que l'autorité semble devenir plus imposante (p. 184). Qui peut prévoir ce que sera l'évolution intellectuelle, morale et sociale de demain? L'auteur nous paraît être de ceux dont parlait récemment M. Lévy-Bruhl et qui tentent d'opposer au domaine de la nature un domaine psycho-sociologique soustrait au déterminisme, rebelle à la prévision scientifique. Il admettrait volontiers la valeur d'un évolutionnisme appliqué seulement à la « nature » ; mais il entend laisser à la conscience individuelle ou publique (p. 169) le droit de contrôler et de diriger l'évolution des mœurs. « Le critérium de la valeur morale est la conformité aux commandements de la conscience » (p. 145). Quant à l'échelle des valeurs, qui requiert l'existence d'une fin suprême de la nature, elle ne peut être établie que d'une façon subjective : la fin suprême est d'ordre transcendental (p. 106). Il n'appartient donc pas aux hommes de décider d'après leur expérience de l'évolution passée et actuelle s'il y a et surtout s'il y aura progrès.

G.-L. Duprat.

Dr Abraham Schlesinger. — Der Begriff des Ideals. Eine historisch-psychologische Analyse. Leipzig, W. Engelmann, 1908.

L'auteur s'est proposé de définir exactement le concept de l'idéal. Rien de plus vague, en effet, que ce mot, qu'emploient avec un sens différent le métaphysicien, le moraliste, le peintre, etc. Les acceptions variées en pourraient être comprises, selon lui, sous cette formule très générale : *tout état de conscience dans lequel il entre une valeur.* Mais cette définition même a besoin d'être précisée. L'auteur s'y est appliqué avec le secours d'une laborieuse enquête : il reproduit en appendice ses questionnaires, longs et détaillés, dans la 1re partie de son travail, qui forme seule le présent volume. Elle comprend, outre une introduction explicative, une analyse chronologique et une appréciation psychologique des théories de l'idéal produites jusqu'à ce jour. Ribot et Ricardou y représentent les psychologues français. Ce travail (c'est une thèse pour le doctorat) mérite d'être consulté.

L. Arréat.

III. — Histoire de la philosophie.

B. Pascal. — Œuvres, tomes I, II, III (*Collection des grands écrivains de France*), gr. in-8, Paris, Hachette, 1908.

Cette édition qui est un monument, se fait par les soins de M. Brunschwicg et Boutroux (Pierre) : ce dernier pour la partie mathématique.

Cette première série comprend : 1° les biographies de Pascal par M. Périer, par Marguerite Périer et une relation anonyme de l'accident du pont de Neuilly ; puis des biographies relatives à plusieurs membres de sa famille, y compris des lettres de Jacqueline Pascal. Ce premier volume nous conduit jusqu'à l'arrivée de Blaise Pascal à Paris, 1647. — Le tome II contient des publications de nature très diverse, principalement des lettres, et se termine en 1652. — Le tome III, depuis l'entrée de Jacqueline Pascal à Port-Royal jusqu'en 1654, est plus important. On y trouve le *Discours sur les passions de l'amour*, le *Traité de l'équilibre des liqueurs* et un grand nombre de lettres sur des questions scientifiques adressées à Fermat, Carcavi avec les réponses du correspondant.

Le premier volume débute par une longue introduction de 65 pages, où les éditeurs ont énuméré et utilisé les études récemment publiées sur Pascal et où l'on trouvera résumées les discussions récentes que les publications scientifiques de Pascal ont suscitées.

Stanislas Rzewuski. — L'optimisme de Schopenhauer. Un vol. in-16, Paris, F. Alcan, 1908.

Fervent admirateur de Schopenhauer, l'auteur regrette qu'on n'ait guère tenu compte que des éléments négatifs de sa philosophie ; il

voudrait retrouver et mettre en lumière « les principes générateurs qui survivront à son nihilisme apparent », l'optimisme qui se dérobe sous les révoltes de son pessimisme. Il accepte la métaphysique du maître; il déplore seulement que l'intervention du sentiment l'ait conduit à en fausser les conclusions, que sa doctrine ait dévié sous l'influence de son tempérament. A l'égard de l'esthétique, il fait ressortir la contradiction qu'il y a, si le « vouloir vivre » est un mal, à chercher un principe bienfaisant, un motif d'apaisement et de libération, dans l'image agrandie de l'existence, dans la contemplation des idées, source de l'Être et reflet immédiat du vouloir-vivre. Et si l'Art possède cette puissance, si passagère qu'en soit l'action, c'est que Schopenhauer lui-même y a entrevu la joie, la tendance innée à la joie. Ainsi dans la morale, plus encore que dans l'art. La morale, en tuant l'individualisme, résout l'éternel conflit. Que si l'homme délivré de lui-même, souffre cependant de la souffrance d'autrui, il lui est permis de concevoir un monde où la douleur serait amoindrie, la joie accessible. Reste la pensée, il est vrai, la pensée qui conclut au pessimisme absolu. Mais le maître n'a-t-il pas laissé à l'état de question ouverte le problème de l'au-delà, du souverain Bien? Loin de lui en faire un grief, M. S. R. se flatte d'aller plus avant : il espère pouvoir assigner au principe du Bien une efficacité, une victoire progressive, « jusque dans le devenir immanent du monde actuel ». — Tels sont les traits principaux de cette étude. La langue en est chargée d'adjectifs, et les épithètes laudatives y sont trop libéralement, trop copieusement distribuées. Mais on ne contestera point à l'auteur, à défaut d'une grande force critique, l'émotion et l'amour de son sujet.

L. Arréat.

Arnold Kowalewski. — Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle, Carl Marhold, 1908.

La biographie de Schopenhauer, sa théorie de la connaissance, sa métaphysique de la volonté, sa philosophie de la nature, son esthétique, son pessimisme, tels sont les sujets de cette étude critique, intéressante et bien conduite. En ce qui regarde l'esthétique M. K. note justement qu'il est contestable qu'il en faille chercher le caractère fondamental dans l'absence de la volonté. Assurément, les objets ordinaires de la volonté s'effacent dans l'art : mais de nouvelles excitations surgissent, plus délicates, il est vrai. La volonté n'arrive pas au repos. « La jouissance esthétique élève, mais n'anéantit pas la volonté de soi. » Non moins illusoire est la mort de l'individualité : le repos de la volonté suppose au contraire un état intellectuel où l'individualité se manifeste plus fortement que dans les états émotifs et volontaires. — M. K. relate — sans en surfaire l'importance — des expériences instituées par lui, sur des écoliers des deux sexes, à

dessein de rechercher la prédominance des souvenirs optimistes ou pessimistes. Elles se heurtent, je crois, à cette objection générale que le pessimisme et l'optimisme sont d'abord affaire d'une disposition individuelle qui ne dépend pas de la sommation de peines ou de plaisirs effectivement ressentis. Tel demeure optimiste après qu'il a éprouvé bien des souffrances et des déceptions; tel autre se montre pessimiste au milieu des agréments de la vie. Il y a en nous un fond physiologique, inaccessible à tout questionnaire; et ce fond même reste plutôt voilé dans l'enfance et dans la prime jeunesse.

L. Arréat.

F. W. J. v. Schelling. — Werke. *Auswahl in drei Baenden.* 3 vol. gr. in-8°, CLXII-816, 682, 935 pp. Leipzig, Eckardt, 1907.

M. Otto Weiss, choisissant dans les quatorze volumes des œuvres complètes de Schelling les œuvres les plus significatives, publie une édition nouvelle de ce philosophe, en se conformant à deux exceptions près, un plan chronologique. Le professeur Arthur Prews, de Karlsruhe, explique, dans une *Préface*, les raisons pour lesquelles, après une éclipse totale de la philosophie romantique et surtout de la philosophie schellingienne de la nature, notre génération se trouve préparée à comprendre le romantisme post-kantien et, en particulier, le romantisme de Schelling. Nous ne saurions plus nous contenter de cette réduction de toute philosophie à l'expérience et à la conscience, voulue par la génération précédente sous l'empire du naturalisme. La psychologie cesse de se modeler simplement sur les sciences naturelles, et le problème de l'individualité reprend faveur. Les naturalistes perdent leur confiance dans le mécanisme pur; la téléologie revient au premier plan; une philosophie de la nature, chose tant décriée par les adversaires de Schelling, est pressentie. Le criticisme, qui arrêtait à Kant toute spéculation, ne peut plus barrer le chemin à la métaphysique. Notre époque reprend l'évolution philosophique qui doit la conduire de Kant à Hegel, et la connaissance de Schelling est nécessaire pour lui rendre possible cette évolution. Mais cette connaissance est difficile à obtenir. On passe malaisément du Fichte antimétaphysicien et criticiste, que l'on s'est accoutumé à envisager, à la métaphysique schellingienne; on ne voit pas le lien qui unit à Schelling la théorie kantienne de la connaissance. Mais c'est que, d'un point de vue naturaliste et empiriste, on fait de la limitation de notre connaissance le centre de la philosophie kantienne, alors que l'essentiel de cette philosophie n'est autre chose que la constitution *a priori* d'une science apodictique de la nature. De ce point de vue, l'effort de Schelling apparaît comme le prolongement nécessaire de celui de Kant; les écrits de la vieillesse de Kant préludent à la philosophie de la nature de Schelling; et l'œuvre de Schelling apparaît, dès lors, comme la suite et le point culminant du rationalisme moderne, tel qu'il fut inauguré

par le « Cogito » cartésien; dans la conscience s'identifient l'être et la pensée, et l'être s'identifie ainsi à la connaissance de l'être. Hegel ne fera que pousser à l'absurde les conséquences auxquelles Schelling aboutissait. Mais, dans l'esprit génial de Schelling, le rationalisme est, par cette conséquence même, anéanti; le rêve d'une science apodictique universelle est abandonné; l'identification cartésienne de l'être à la conscience est niée; une philosophie *positive* est substituée au monisme logique, un dualisme de la pensée et de la volonté inconsciente. M. Otto Weiss, dans sa courte *Introduction*, insiste sur ce même caractère et ce même rôle de la spéculation schellingienne; il montre en elle l'avènement d'une véritable philosophie du devenir et de la liberté; et, notant le romantisme qui apparaît à la fois dans la pensée et dans la vie de Schelling, apercevant d'autre part en ce philosophe artiste l'homme de la Renaissance, mettant en lumière la réconciliation tentée par lui entre la pensée claire et l'irrationnel, il voit dans sa doctrine la traduction systématique de la nature même d'un Gœthe. La vie de Schelling achève ces préliminaires.

Le premier volume de l'édition comprend les écrits relatifs à la *philosophie de la nature*; le deuxième, les œuvres relatives à la *philosophie de l'identité* ; le troisième, les œuvres qui ont pour objet la *philosophie de l'art* et la *doctrine de la liberté*. Le dernier volume se termine par une table chronologique des écrits de Schelling, qui rend sensible l'évolution de leur contenu, — par des indications bibliographiques ayant trait à la biographie de Schelling, à ses œuvres, aux études publiées (*en Allemagne seulement*) sur ses idées, — enfin par une double table des matières et des noms propres.

J. Segond.

F. G. G. Schelling. — Sistema dell' Idealismo transcendentale, tradotto da Losacco. 1 vol. in-8° de xiii-319 pp. Bari, Laterza, 1908.

Cette traduction, par M. Losacco, du *Système de l'Idéalisme transcendental* fait partie de la Collection des *Classiques de la Philosophie moderne* publiée par Benedetto Croce et Giovanni Gentile. Le traducteur a joint à son travail quelques notes (références à d'autres ouvrages de Schelling, éclaircissements historiques). Il l'a fait précéder d'une courte *Préface*, dans laquelle il détermine la place de l'*Idéalisme transcendental*, par rapport à la philosophie panthéistique de la Nature de la première période schellingienne, à la philosophie religieuse de la Nature de la seconde période, à la philosophie *positive* et *historique* de la troisième période (cette dernière relation, moins apparente, est mise en lumière grâce à quelques textes de Schelling lui-même et de son fils); il fait brièvement le procès de la traduction de Grimblot, peu fidèle tout à la fois à la couleur et au sens du livre, de Schelling; il note que sa propre traduction s'attache au texte de l'édition de 1856.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES

A. Binet et ses collaborateurs. — L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, 14e année, Paris, Masson, 1908, in-8 de 500 p.

La dernière *Année* paraissait être devenue essentiellement un recueil de mémoires originaux tels que des « travaux de laboratoire », à cela près que les mémoires n'étaient rien moins pour la plupart que des exposés de recherches expérimentales, et de nombreuses branches de la philosophie scientifique s'y trouvaient représentées : c'était comme des archives annuelles de psychologie et de philosophie scientifique. Le cadre, cette année, paraît s'être un peu rétréci, et, si on ne retrouve plus d'études aussi remarquables que celle de M. Poincaré sur la relativité de l'espace, l'ensemble acquiert plus d'homogénéité; mais il pourrait en acquérir plus encore. A vrai dire, on peut toujours soutenir que des études, quelles qu'elles soient, ressortissent toujours au domaine de la psychologie, puisqu'elles sont des manifestations de l'activité mentale de l'homme; mais alors, si la psychologie devait embrasser toutes les spéculations possibles, elle n'étreindrait plus rien. Or son domaine paraît au contraire bien défini; on gagne alors à le voir cultivé avec un soin quelque peu jaloux, mais sans excès.

Si l'on sort encore cette fois, à quelques reprises, de la stricte psychologie, ce n'est qu'une partie très étroite en revanche de celle-ci qui se trouve objet d'études. En réalité, M. Binet lui-même a été presque le seul à apporter les résultats de recherches ou de réflexions, et son orientation personnelle a dès lors nécessairement entraîné celle de l'ouvrage, consacré à la psychologie pédagogique. M. Binet annonce d'ailleurs son intention de donner une place prépondérante aux applications sociales de la psychologie.

D'autre part, au point de vue de l'organisation de la publication, nous devions avoir une nouvelle surprise avec la réapparition des analyses bibliographiques qui avaient disparu l'année précédente. Ces analyses, aussi nombreuses que possible, étayées de l'index annuel, complet autant que peut l'être un index (c'est-à-dire fournissant entre 25 et 40 p. 100, des indications de travaux réellement publiés), formaient, avec les travaux du laboratoire de M. Binet, la raison d'être de l'*Année psychologique*, à ses débuts. Leur diminution progressive avait été récemment compensée par l'institution de revues générales annuelles dont quelques-unes furent tout à fait excellentes et rendirent les plus

grands services, au point qu'on ne pouvait que féliciter M. Binet de la solution trouvée au point de vue du soin de la documentation des lecteurs, documentation plus systématique, plus homogène. Mais, dans la dernière *Année*, nous eûmes le vif regret de voir disparaître avec les dernières analyses ces revues qui avaient eu une vie bien éphémère.

En revanche, il semblait que des mises au point sur des questions moins générales seraient établies à intervalles plus éloignés, dans le genre de celles que M. V. Henri avait faites jadis, ce qui eût encore été très précieux. Mais cette fois, l'*Année* fait faillite à cette promesse et redonne seulement des analyses. Malheureusement leur nombre en est vraiment beaucoup trop restreint, et c'est à peine si 70 pages y sont consacrées. La publication est donc en pleine instabilité, et cela est vraiment regrettable, car mieux vaut un moins bon parti auquel on se tienne que plusieurs, tous meilleurs, mais dont aucun n'est suivi.

Je sais trop bien d'ailleurs les difficultés de la tâche que devrait remplir l'*Année* pour en rendre pleinement responsable M. Binet! Il y a des difficultés d'ordre matériel, sur lesquelles il n'est pas utile d'insister; il est surtout des difficultés d'ordre intellectuel. La besogne d'analyste est souvent fastidieuse, et elle devient de plus en plus absorbante par suite d'un accroissement extrêmement rapide dans la production scientifique. Même en se bornant à des sujets limités, il faut un effort presque héroïque pour se tenir au courant et ne pas perdre pied. Et l'on se demande comment on arrivera, bientôt, à se mettre au courant des travaux anciens, dont le tas ne cesse de s'élever. Il faudrait que ceux qui sont obligés de lire tout ce qui se fait dans une branche scientifique, dans une branche de la psychologie par exemple, fassent un petit effort de plus et écrivent un résumé des observations recueillies au cours d'une lecture, ce qui est particulièrement important, en même temps que relativement facile pour les travaux affectant des *faits*. Malheureusement il y a peu de gens se tenant ainsi au courant en France, parce que cela exige un travail qui répugne à notre dilettantisme un peu méprisant, à notre paresse intellectuelle, et parce que cela exige une certaine pratique de lecture de quatre langues au moins. Et, d'autre part, avec le système actuel, on voit une activité, déjà insuffisante, qui se dépense en toutes directions, et ne donne par conséquent que des résultats très médiocres. Les mêmes travaux sont analysés dans une dizaine de publications différentes en langue française par diverses personnes, ils le sont plus ou moins hâtivement, rarement d'une façon convenable, et les effort individuels ne s'ajoutent aucunement. Le gaspillage ne pourra évidemment durer. Les périodiques devraient collectivement renoncer à ces pratiques irrationnelles, et s'effacer, dans leur partie bibliographique devant un *Centralblatt* unique. Seulement, il faudrait que cette publication fût pécuniairement soutenue par des collectivités, et d'un autre côté que la tâche d'analyste ne fût confiée qu'à des savants

compétents, et non, comme cela arrive trop souvent à des jeunes gens quelconques dont on exploite, le temps que cela peut durer, la bonne volonté et le zèle encore chaud, ce qui ne peut fournir que des résultats médiocres, faute des connaissances nécessaires pour juger ce qui est important à signaler dans un travail, ce qui présente des garanties, et ce qui n'est pas sérieux. C'est à cette solution qu'on tend en Allemagne avec succès, c'est celle dont nous sommes, hélas, bien loin encore en France, et l'on ne peut encore une fois en rendre responsable M. Binet, qui ne peut assumer à lui seul, l'énorme besogne exigée, et n'a eu cette fois comme collaborateurs que M. Larguier des Bancels, et les auteurs eux-mêmes de certains mémoires allemands, ingénieusement mis à contribution.

Après nous être ainsi arrêtés sur cette question de la bibliographie psychologique, et on nous excusera de l'avoir fait à cause de son extrême importance, qu'il est impossible de méconnaître, voyons le contenu des mémoires originaux.

I. A. Binet et Th. Simon. *Le développement de l'intelligence chez les enfants.* — Dédaigneux des discussions théoriques sur la mesure de l'intelligence, les auteurs, laissant de côté la méthode anatomique et la méthode pédagogique (inventaire des acquisitions scolaires) dont la valeur est d'ailleurs très douteuse, ont procédé par la méthode psychologique, en appliquant une série de tests qui leur paraissent constituer, dans leur hiérarchie, « une échelle métrique de l'intelligence »; le mot « métrique » aurait pu être, je crois, laissé de côté, sans inconvénient; en réalité, sans m'attarder sur les questions théoriques, moi non plus, je ne puis m'empêcher d'être frappé du manque de définition de l'« intelligence ». Ce mot signifie tant de choses différentes, et même opposées, comme le pouvoir d'assimilation rapide et la création intellectuelle, au point que, parce qu'ils sont enfermés à l'excès dans leur pensée, des génies, et des talents tout au moins, peuvent être considérés comme n'étant pas intelligents! Je comprends ce qu'est une mesure de la mémoire, de la rapidité d'association, de la richesse de pensée, des facultés de compréhension, d'observation, d'imagination, des facultés logiques, toutes choses qui paraissent assez indépendantes; mais l'intelligence qui serait une synthèse ou plutôt un agrégat de tout cela, avec divergences d'appréciation suivant la valeur qu'on attribuera, — et l'attribution sera toujours entachée nécessairement d'arbitraire, — suivant la « cote d'amour » qu'on donnera à tel ou tel de ces caractères intellectuels, apparaît vraiment comme bien hétérogène. Mieux vaudrait dire que la mesure porte sur le « niveau mental » en donnant à cette conception un sens nettement social d'utilisation pratique des facultés intellectuelles. Et en réalité, c'est bien cela que tentent, et il faut les en féliciter vivement, MM. Binet et Simon : leur recherche a un but pédagogique, et la pédagogie ne s'occupe pas de grandes théories. Or il est vraiment utile que l'on renonce à appré-

cier le coefficient d'utilisation ultérieure d'un enfant, sa valeur intellectuelle, par des méthodes à peu près uniquement fondées sur le travail antérieur et sur la mémoire. La question de la paresse ou de l'ardeur au travail est une question de caractère, importante d'ailleurs; mais la question de la capacité intellectuelle en est une autre, plus importante encore parce que moins susceptible de correction. C'est surtout la capacité intellectuelle à un âge donné qu'étudient les auteurs, mais non sans faire encore appel en certains cas au savoir acquis : ils obtiennent une mesure du niveau auquel se hausse un enfant d'un certain âge, et, grâce aux moyennes, peuvent déterminer ceux qui dépassent ce niveau de ceux qui restent en deçà. Bien qu'ils ne donnent pas de définition positive de l'intelligence, ils disent d'ailleurs ce qu'ils n'étudient pas, à savoir la faculté uniquement scolaire, l'aptitude scolaire, et ils cherchent à distinguer une maturité d'intelligence et une rectitude qui ne sont que des phénomènes différents d'un complexus qu'ils n'analysent pas.

Les *tests* apparaissent bien comme résultant, non d'une pure construction *a priori*, mais d'un contact réel avec les faits; par certains côtés on peut trouver qu'il n'y a pas assez de systématique et que l'ensemble est bien empirique, peu coordonné; par certains côtés, on se demande en revanche si les tests ne pèchent pas par manque d'une pratique assez prolongée des enfants. Mais c'était un écueil inévitable, et, puisque les deux reproches sont possibles, cela prouve qu'aucun d'eux n'est pleinement justifié. En réalité, l'ensemble est assez heureux, il a donné et il donnera encore de bons résultats; mais dans le détail je crois qu'il gagnerait à être sévèrement revu, pour diminuer la part, vraiment considérable encore, de l'arbitraire, dans les appréciations. Il y a des cas où la méthode ne paraît pas plus correcte que celle des examinateurs, — et combien pourtant elle est mauvaise, — qui veulent faire dire quelque chose à un candidat, et lui donnent une mauvaise note quand ils n'ont pu y parvenir. Les auteurs demandent, par exemple, à des enfants de dix ans, « lorsqu'on a manqué le train, que faut-il faire? » et considèrent comme bonne réponse celle-ci « attendre l'autre train », et comme mauvaise « rentrer chez soi »; le dernier conseil, en certaines circonstances, m'aurait paru sage! Dans d'autre cas il y a des conventions aussi peu justifiées.

Certains *tests* font d'autre part trop appel à la méthode pédagogique, c'est le cas pour ceux qui sont fondés sur les pièces de monnaie à reconnaître; le souci d'utilisation sociale est ici trop prédominant. Enfin il y a des interprétations qui ne s'imposent pas. Les auteurs demandent aux enfants de onze ans de dire « ce qu'il y a de bête » dans certaines phrases entachées d'absurdité; l'un d'eux répond à l'une d'elles, « ce qu'il y a de bête c'est vous ». On en fait une mauvaise réponse, ce qui contribue à établir une infériorité intellectuelle, alors qu'il paraît bien possible que ç'ait été un trait d'enfant vicieux.

Je ne puis insister sur ces critiques qui m'entraîneraient trop loin,

et qui portent sur des détails. Dans l'ensemble on ne peut que féliciter MM. Binet et Simon de leur méthode.

L. Houllevigue. *Les idées des physiciens sur la matière.* — Bien que cette étude ne se rattache à la psychologie que si on prend celle-ci dans un sens très large, on ne peut, après le plaisir éprouvé à la lire, que se féliciter de sa présence. M. Houllevigue est un merveilleux vulgarisateur; il est presque passionnant par tout ce qu'il dégage de la pensée scientifique contemporaine, dans un effort, souvent hasardeux et risqué, mais jamais stérile.

P. Souriau. *L'enseignement de l'esthétique.* — L'auteur insiste sur la nécessité d'introduire dans la classe de philosophie un enseignement plus complet d'esthétique; mais à vrai dire, cet enseignement existe déjà, et si M. Souriau ne veut pas ajouter une matière nouvelle aux programmes déjà surchargés mais remplacer par... j'allais dire « son ours », d'autres questions qui y sont inscrites, il ne semble pas que cette nécessité se fasse tellement sentir. Il faudrait en effet avoir matière à enseigner; car, pour ce qui est du domaine littéraire, c'est toute la culture classique qui doit constituer l'enseignement esthétique, et pour les résultats positifs, ils sont encore bien maigres; et à quoi bon bouleverser la cervelle des collégiens avec le fouillis des controverses à apparence mathématique ou métaphysique, ce qui est souvent si voisin? Ce qu'il y a de précis dans l'esthétique sensorielle élémentaire peut très bien trouver place dans l'enseignement de la psychologie.

E. Borel. *Le calcul des probabilités et la méthode des majorités.* — Très intéressante et très suggestive est cette étude du mathématicien, préoccupé des applications pratiques que peuvent avoir les spéculations du calcul, et instruit des recherches psychologiques contemporaines qu'est E. Borel. Elle montre que, par la méthode des majorités, on obtient, dans les appréciations quantitatives ou qualitatives, une exactitude que jamais des individus, aussi exercés fussent-ils, n'obtiendraient. C'est ainsi qu'en faisant appel à des observations d'un grand nombre de personnes, M. Guillaume, directeur adjoint du bureau international des poids et mesures, a constaté que, dans les lectures faites à la loupe sur une échelle millimétrique, le centième de millimètre pouvait être atteint avec certitude! On pourrait ainsi rechercher pour toutes les appréciations de seuils différentiels de sensation servant à la mesure individuelle de la sensibilité discriminative, quelle serait la valeur de cette sensibilité pour une collectivité d'individus, susceptibles chacun d'erreurs que la majorité ne commettrait pas; cela permet de déceler de faibles influences, modifiant les résultats que le hasard fournirait. Et au-dessous du seuil absolu de sensation, alors qu'on a déjà noté de faibles influences subconscientes sur des individus, on obtiendrait par la méthode des cas vrais et faux chez un grand nombre d'individus, en faisant appel aux majorités, une révéla-

tion plus nette des influences et un abaissement notable du seuil collectif. Des expériences seraient très intéressantes dans cette voie.

A. Binet. *Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie.* — Il y avait assez longtemps qu'on n'avait pas vu de grandes enquêtes, du moins ayant réussi; et la méthode n'est certes pas sans difficultés ni sans dangers. Wundt est même violent, et par là même injuste, à son égard. On avait attendu les résultats de celle-ci avec une grande et légitime curiosité. Je dois dire tout de suite que ces résultats ont paru causer d'une façon générale une réelle déception. Quels sont-ils donc? Je crois qu'ils se résument en un : la libération progressive de l'enseignement philosophique vis-à-vis de la domination cousinienne, si néfaste pour la France! En effet après l'influence personnelle et directe du philosophe médiocre et par conséquent autoritaire que fut Cousin, il y a eu l'influence indirecte exercée par ses élèves. Mais cette libération actuelle, qui se marque par la décadence de la métaphysique, les préoccupations sociales et le plus grand souci de la science, c'est-à-dire par la pénétration d'un peu de vie dans un édifice où régnait la contemplation un peu ridicule de la trinité entitaire du Bien, du Beau et du Vrai, cette libération était un fait bien connu, et son établissement ne peut vraiment pas être considéré comme très neuf. La très grande diversité d'opinions et de tendances des professeurs de philosophie ne pouvait non plus être ignorée, car les diversités d'âge, de préparation étaient des facteurs essentiels et connus, et il suffisait de suivre les épreuves des concours d'agrégation pour être frappé de cette diversité.

On aimerait d'ailleurs mieux, pour être fixé sur les tendances réelles des enseignements, sans que ce soit encore un procédé bien sûr, avoir des cahiers de cours, que des réponses de professeurs, et plus encore avoir des copies de dissertation pour connaître les tendances des élèves, chose si délicate à apprécier. Des résultats plus précis que les faits généraux que nous avons signalés ne peuvent guère en réalité être dégagés avec certitude, d'autant que, malgré le succès incontestable de l'enquête, la proportion des réponses n'a pas été, comme cela arrive toujours, très élevée. Il y a eu 103 réponses, soit 35 p. 100 de rendement par rapport aux envois de questionnaires, guère plus du tiers. Or il faudrait savoir si ce tiers est comparable aux deux autres, ce qui n'est rien moins que sûr; rien ne prouve qu'il n'y ait pas déjà une tendance d'esprit commune à ceux qui ont répondu; et par cela seul qu'ils ont répondu, et non les autres, on est porté à le croire. Aussi est-il regrettable de voir ces résultats partiels érigés en une statistique flanquée de chiffres et de pourcentages, d'autant que les classifications sont absolument hétérogènes et les classements souvent arbitraires! Voici le tableau dressé par M. Binet :

Systèmes positivistes, évolutionnistes, ou absence de tout système..... 37 p. 100

Systèmes mixtes, à la fois subjectifs et objectifs (empirisme, naturalisme, éclectisme, positivisme et criticisme, phénoménisme positif, etc.)	25	p. 100
Systèmes principalement subjectifs (criticisme, dualisme, rationalisme, spiritualisme, kantisme, etc.)	38	—

Non, il faut bien le dire, ceci ne signifie absolument rien, et M. Binet eût mieux fait de s'abstenir, car il ne fait que fournir des armes aux adversaires systématiques des recherches précises qui ne manquent pas les occasions propices pour ridiculiser les tendances numériques en psychologie. En revanche, il est des observations particulières qui sont intéressantes, et ce sont surtout de telles observations que M. Binet aurait pu multiplier, dans un problème aussi complexe.

A. Imbert. *Le surmenage par suite du travail professionnel au XIVe congrès international d'hygiène et de démographie.* — Nous ne pouvons naturellement insister sur ce travail très spécial et qui révèle l'effort tenace et digne de succès, du professeur de physique biologique, de Montpellier, en faveur d'une étude expérimentale, réellement nécessaire, des conditions physiologiques du travail humain.

F. Rauh. *Morale et Biologie.* — L'auteur s'efforce de montrer que le fait biologique et le fait moral, c'est-à-dire social, ne sont pas identiques, et qu'en somme la société n'est pas un organisme comme te soumis uniquement aux lois de l'évolution biologique; il y réussit. Mais la porte enfoncée était-elle bien hermétiquement close?

E. Goblot. *La démonstration mathématique (Critique de la théorie de M. Poincaré).* — M. Goblot signale des difficultés — qu'il appelle des contradictions — dans l'exposé des théories générales de M. Poincaré sur les mathématiques. Il faudrait réellement plus de place que je n'en puis disposer et aussi plus de compétence que je ne m'en puis connaître, pour entrer dans ce débat que je me contenterai de signaler : M. Poincaré, après avoir montré l'impuissance du syllogisme pour expliquer la généralisation mathématique, réduirait son raisonnement par récurrence, qui lui paraît essentiel, à une série de « syllogismes en cascades ». Et d'autre part à la base de son raisonnement devrait intervenir un jugement synthétique *a priori* alors que ces jugements selon lui n'expliqueraient rien.

A. Binet et Th. Simon. *Langage et pensée.* — Observation d'une imbécile, possédant un vocabulaire très pauvre d'une quarantaine de mots, mais une compréhension très complète du langage. Les faits paraissent un peu maigres à côté des considérations théoriques extrêmement étendues sur le langage et ses rapports avec la pensée, dans lesquelles on retrouve la théorie de M. Binet sur la pensée, indépendante des images et des mots, et qui se résout en un sentiment intellectuel : théorie trop grave pour que nous puissions même l'effleurer. Plus

près des faits est cette conception psychogénique que le langage réclame l'évolution de trois étapes, la compréhension des mots, leur articulation, et enfin l'invocation, difficile, des mouvements coordonnés du larynx, troisième phase qui ferait justement défaut chez les imbéciles dont on comprendrait mieux dès lors l'incapacité à augmenter, malgré tous les efforts qu'on emploie parfois, leur vocabulaire : dans le langage de la nouvelle théorie de l'aphasie, on pourrait dire que l'imbécile est très tôt devenu un « anarthrique ».

C. Chabot. *Hygiène et pédagogie.* — Réflexions intéressantes à propos du deuxième Congrès international d'hygiène scolaire. Notons la question que pose l'auteur, à savoir si la fatigue doit être proscrite dans le travail scolaire. Il est regrettable que, après avoir posé la question, C. Chabot semble ne pas hésiter à répondre par la négative. La question est intéressante, mais on ne peut la résoudre que par des expériences précises sur l'influence de la fatigue.

G. Cantecor. *Le pragmatisme.* — « Ni problème défini, ni discussion méthodique, ni solution précise; mais des affirmations vagues, des équivoques, des improvisations hâtives, — voilà ce que nous trouvons dans le pragmatisme », déclare M. Cantecor en terminant sa critique des théories philosophiques à la mode, où il les frappe, non sans rudesse ni lourdeur. Les critiques paraissent souvent justes, mais le pragmatisme est une hydre à cent têtes régénérées sans cesse, et bien habile sera celui qui la pourra terrasser.

E. Maigre. *Étude sur la réflexion.* — L'auteur donne d'intéressantes observations sur cette question de psychologie intellectuelle si longtemps négligée, et que les recherches expérimentales tendent à l'heure actuelle, avec les divers problèmes voisins, et non sans succès déjà, d'élucider. Les vues exposées sont très cohérentes et donnent des suggestions intéressantes de vérifications et de recherches, sans prétendre apporter des données définitives.

A. Binet. *Essai de chiromancie expérimentale.* — Les résultats expérimentaux de l'auteur, obtenus par la même méthode que dans ses recherches sur la graphologie, ont montré qu'il y avait quelque rapport entre la forme de la main des individus et leur « intelligence » pour employer cette expression qui ne laisse pas, dans son imprécision, de me paraître toujours défectueuse. Sur 27 diagnostics, il y en eut en effet 17 justes et 10 faux, soit 63 p. 100 de réponses exactes; mais le nombre des expériences était bien faible. Avec de nouvelles observations faites par vingt personnes, dont les réponses justes, prises individuellement, étaient de 54 p. 100 seulement, la méthode des majorités (opinion de la majorité faisant loi pour chaque cas), telle que l'exposait M. Borel dans l'article dont nous avons parlé précédemment, donne au contraire un pourcentage de réponses exactes de 76,5 p. 100,

plus élevé que celui du plus habile — ou du plus heureux — des observateurs sur qui l'auteur ait expérimenté.

A. Binet. *Causerie pédagogique.* — Au cours de ces notes, M. Binet critique un certain nombre d'observations de James, où ce subtil métaphysicien, qu'on cite toujours en France comme un expérimentateur, s'oppose aux prétentions du psychologue à régenter la pédagogie. Il donne ensuite quelques indications sur la vision des écoliers, les classes nouvelles d'anormaux et leurs relations avec l'école, sur les exercices « d'orthopédie mentale », sur quelques recherches d'anthropométrie scolaire, et enfin sur une tentative pour établir une mesure exacte du savoir scolaire.

H. Piéron.

The Journal of abnormal Psychology.

June-July 1908.

Morton Prince, qui depuis sa monographie sur les personnalités multiples de miss Beauchamp, s'occupe beaucoup du problème de l'inconscient (qu'il appelle co-conscient) a publié un article intitulé : *Expériences pour déterminer l'idéation co-consciente (inconsciente.)* Ces expériences ont été faites à l'aide de réactions galvaniques. En voici les conclusions :

1° Dans certaines conditions pathologiques, des processus subconscients actifs, c'est-à-dire certains souvenirs qui n'entrent pas dans la vie consciente de l'individu, peuvent exister ;

2° Le souvenir d'émotions conscientes disparues peut être conservé et susciter les mêmes réactions galvaniques que le font des états émotionnels conscients ;

3° Les réactions sont compatibles avec la théorie que les processus co-conscients (subconscients) sont psychiques ;

4° Expliquer ces réactions par les théories physiologiques est possible mais trop recherché (*fetched*) ;

5° Les objets non perçus consciemment par la vision périphérique peuvent être perçus par co-conscience.

Erratum. — M. Léon Robin nous signale que dans le compte rendu de son livre *Théorie platonicienne*, etc. (février 1909, p. 206, ligne 19), une erreur a été commise. Au lieu de « amoncellement de *stupidités* équivoques et sophistiques », il faut lire *subtilités*.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD

LA PENSÉE MATHÉMATIQUE

SON RÔLE DANS L'HISTOIRE DES IDÉES

Je voudrais entreprendre une série d'études sur la pensée mathématique et tout particulièrement sur son rôle dans l'histoire des idées. J'ai à peine besoin de dire que je ne commence pas un cours de géométrie ou d'analyse, et que je ne me propose pas non plus de vous faire assister au développement continu des connaissances mathématiques depuis les premiers géomètres grecs jusqu'à nos jours. Mon intention est de m'attacher à certains caractères essentiels de la pensée mathématique, et surtout de chercher quel a été son retentissement sur les conceptions, sur les doctrines des philosophes, ou même sur les tendances les plus générales de l'esprit humain.

Que ce retentissement ait été considérable, comment en douter quand l'histoire nous montre si souvent unies dans le même esprit les spéculations mathématiques et la réflexion philosophique; quand si souvent, depuis les Pythagoriciens jusqu'à des penseurs tels que Descartes, Leibniz, Kant, Renouvier, pour ne parler que des morts, quelques-unes au moins des doctrines fondamentales sont appuyées sur l'idée qu'on se fait de la mathématique; quand de tous côtés et à toutes les époques, nous voyons germer non pas seulement des vues critiques, mais même des systèmes portant sur les problèmes les plus difficilement accessibles de la métaphysique, et témoignant surtout, par les justifications qu'en offrent leurs auteurs, d'une sorte de vertige né du maniement ou simplement du contact des spéculations des géomètres. L'excitation qu'y trouve l'esprit du penseur, loin d'être un accident dans l'histoire des idées, nous apparaît comme un fait continu et presque universel. Il y a là pour nous un premier mystère à éclaircir.

Pourquoi donc la mathématique a-t-elle eu un tel rôle? Quel est donc ce charme qui a séduit tant d'intelligences? quelle est cette

attraction qui s'est exercée sur tant de philosophes, et leur a donné le sentiment qu'étudiée de près, dans son mécanisme, dans sa formation, elle projetterait sa lumière sur les problèmes les plus passionnants qui se posent à l'homme? Serait-ce simplement que la difficulté même de son étude en fait le privilège d'un petit nombre de savants, que la langue des mathématiques est inaccessible au commun des mortels, et qu'une illusion se produit alors sur le sens profond et mystérieux de ses symboles?... Non, car le vertige qu'elle produit n'atteint que ceux qui la connaissent. Le charme tiendrait-il à la clarté, à la rigueur de ses démonstrations qui font invinciblement la lumière dans l'esprit? Sans doute il y a de cela, mais je crois volontiers qu'il y a quelque chose de plus; la raison la plus profonde de l'attraction qu'elle exerce me semble être que l'intelligence humaine y procède par anticipation, par création, et qu'en même temps elle réussit à étendre sa connaissance. La mathématique intéresse et passionne les philosophes parce que, consciemment ou non, tout le monde sent qu'elle réalise ce miracle d'assurer le plus clair de son succès moins encore par une soumission docile à la réalité qui s'offre à nous que par la spontanéité des élans de notre esprit, par la richesse et la puissance de son activité créatrice. Le miracle même est tel qu'il rencontre nécessairement des sceptiques, et qu'il convient de s'y arrêter un instant.

Faisons toutes les concessions possibles à ceux qui sont disposés à le nier. Acceptons, si l'on veut, toutes les suggestions de l'expérience, à la base des sciences mathématiques, dans les notions de nombre, de grandeur, de quantité, d'espace, de mouvement, de ligne, de surface, de volume, de variation, de vitesse, d'accroissement infinitésimal, de limite, etc. (sans même nous demander s'il n'y aurait pas au moins une part de vérité dans les théories criticistes, et si dans ces notions premières il n'entrerait pas des exigences formelles de l'esprit humain); acceptons aussi toutes les sollicitations qui, au cours du développement de l'analyse, de la géométrie, de la mécanique, viennent sans cesse des difficultés toujours nouvelles des problèmes que pose la nature; ne nous faisons pas illusion, comme on nous le demandera sans doute, sur le travail d'élaboration que tout naturellement notre esprit fait subir aux données de l'expérience, quand il généralise ou abstrait de

manière à dresser un tableau d'images permanentes et de mots qui servent à les désigner, mais sans qu'en somme il puisse être question de création spéciale : il reste incontestable que ni ces données, ni ces opérations courantes ne suffisent à fournir les éléments véritables que manie le géomètre. Ceux-ci, loin d'être des résidus de l'expérience, sont formés par un effort incessant d'éliminer de l'image tout ce qui conserve quelque qualité concrète et sensible. Une transformation continue éloigne le mathématicien des conditions qu'enferme toute vue intuitive, et lui permet ainsi de donner naissance à des êtres de raison que son intelligence domine et à l'aide desquels elle forge des chaînes indéfinies de propositions qui s'impliquent rigoureusement les unes les autres. Enfin, en dehors même de toute incitation extérieure manifeste, par une sorte d'entraînement naturel de la pensée, les problèmes se posent, les définitions s'appellent les unes les autres ; des généralisations d'un genre tout spécial étendent à chaque instant le domaine de validité d'une notion, et agrandit d'autant le champ qui s'offre aux constructions rationnelles ; si bien qu'en présence d'un traité d'analyse ou même de géométrie, on reste confondu par la richesse et la variété de tout un monde de conceptions qui semble sortir par le pouvoir magique de l'esprit de quelques données initiales, acceptées une fois pour toutes. Dira-t-on qu'il y a là une illusion, et que toutes les créations nouvelles traduisent en réalité des emprunts à l'expérience ou à une sorte d'intuition sensible qui y supplée? C'est possible, mais, outre qu'il ne saurait être alors question que de suggestions, outre que l'intuition sensible reste inséparable du pouvoir d'affiner et de combiner de toutes les manières les éléments qu'elle fournit ; outre que l'expérience doit prendre souvent un sens spécial qui lui ôte tout caractère extérieur, comme lorsqu'elle se réduit à la constatation de la forme d'une expression algébrique ; n'est-il pas évident encore que l'apport d'une définition nouvelle n'est pas indispensable à l'enrichissement de la mathématique, et que tels longs chapitres de géométrie ou d'analyse, où s'entassent théorèmes sur théorèmes, constructions sur constructions, offrent l'exemple de développements manifestement illimités sans qu'aucune notion nouvelle ait à s'ajouter à celles que l'on avait acceptées d'abord? Dira-t-on que le géomètre ne fait alors que tirer des données initiales tout ce qu'elles

contenaient implicitement? Ce ne saurait être là qu'une manière de parler : qui ne sent toute l'activité, tout l'ingéniosité, toute la puissance de création nécessaire pour faire sortir des idées premières tout ce qui y était caché, ou plus exactement, n'est-ce pas, pour réaliser sur elles, prises comme bases, les plus riches constructions?

Je sais bien qu'il est une autre manière au moins en apparence d'échapper à l'anticipation, à l'élan de l'esprit vers la connaissance : c'est de nier que la mathématique soit une science, au sens propre du mot; c'est de déclarer qu'elle n'implique aucune connaissance, et de n'y voir qu'une forme de la pensée, une sorte de « logique naturelle » sans contenu objectif. C'est déjà le mot même dont se sert Auguste Comte pour la partie abstraite des mathématiques, pour ce que nous appelons l'analyse, — qu'il considère comme une méthode générale de raisonnement applicable à certains ordres d'idées. Et c'est à plus forte raison la tendance de quelques-uns de nos contemporains qui, réduisant même en poussière les données proprement quantitatives ou spatiales, les données initiales qui nous semblaient indispensables au moins comme fondement des constructions, font sortir logiquement à nos yeux toute l'arithmétique, et l'analyse entière, puis la géométrie et la mécanique, d'un tout petit nombre de notions à coup sûr irréductibles, mais appartenant à la logique naturelle de l'esprit, et n'impliquant aucune matière mathématique spéciale. Pour ceux-là, la mathématique n'est qu'une partie de la logique qui se caractérise uniquement par la forme de ses propositions. Sans entrer ici dans le détail d'une critique que je réserve pour le cours de mes leçons, remarquons d'abord que, s'ils ont raison, les savants dont je parle rendent mieux hommage que qui que ce soit au caractère spontané et original de la formation de la mathématique par l'esprit; qu'on les qualifie de logiques au lieu d'arithmétiques, ou algébriques, ou géométriques, les affirmations du mathématicien apparaissent plus nettement encore comme des anticipations de la pensée; et on croira difficilement que, pour rester pures de tout contenu objectif et se réduire à des suites de propositions formelles, cette pensée se meuve dans le vide : on accordera au moins qu'elle progresse régulièrement, indéfiniment, et qu'il se crée par elle une sorte d'outil intellectuel de plus en plus riche et complexe.

Mais je ne crois pas pour ma part que les efforts des *logisticiens* parviennent vraiment à supprimer tout contenu objectif à la mathématique pure; et c'est sans doute ce qu'ils accorderaient eux-mêmes. Leurs constructions dont l'intérêt est incontestable ne viennent qu'après coup. Si elles ont laissé vraiment échapper toute la matière qui faisait l'objet propre de la connaissance mathématique, elles sont à cette connaissance elle-même ce qu'est à une statue, par exemple, le voile qui en dessinerait les contours : il peut n'y avoir pas un seul détail de l'œuvre du sculpteur auquel ne corresponde quelque indication du voile extérieur, personne n'identifiera celui-ci à celle-là, personne ne croira que l'une se résout en l'autre; il est trop clair que le mouvement des lignes dans le voile, loin d'être la raison des caractères variés de l'œuvre qu'il recouvre, se trouve au contraire dirigé et déterminé par eux. De même, les suites logiques et purement formelles que l'on peut construire parallèlement au processus de la mathématique ne nous feront pas perdre de vue tout ce que celle-ci contenait d'abord d'objectif et de vivant, et si nous constatons qu'elle se fait en partie au moins par l'élan spontané de la pensée, nous ne nierons pas que cet élan, cette anticipation contribue à une véritable connaissance.

Or, — et j'en viens ainsi au second point sur lequel j'ai appelé l'attention, — si théorique que paraisse cette connaissance, et souvent si éloignée qu'elle semble de tout *substratum* concret, il arrive toujours un moment où elle s'applique à l'étude du monde physique. De ce fait aussi certain que frappant, l'histoire des mathématiques offre d'innombrables exemples. Voyez d'abord l'œuvre des Grecs, dont une si faible partie s'utilisait de leur temps dans les sciences de la nature. Quelle richesse d'imagination dans les questions toujours nouvelles que posait le géomètre, — porté sans cesse au delà du travail déjà accompli par le besoin de généraliser et de varier à l'infini les conditions des problèmes. Tantôt ce sont des formes géométriques nouvelles dont il puise les éléments dans une intuition féconde, tantôt ce sont des relations quantitatives de plus en plus complexes qu'il se plaît à étudier sur les grandeurs spatiales. Songez, par exemple, à l'ingéniosité qui conduisit de bonne heure les pythagoriciens à poser le fameux problème de la « parabole des aires ». Il s'agissait de trouver le côté

d'un rectangle et plus généralement d'un parallélogramme qui, *appliqué* le long d'une droite donnée devait être équivalent à une surface donnée, ou devait en différer — *par excès* ou *par défaut* — de l'aire d'un parallélogramme semblable à un parallélogramme donné. Au fond le mathématicien était conduit par là aux relations quantitatives que nous exprimons par l'équation générale du second degré. A en juger par les commentaires qui nous ont été conservés sur l'histoire de la mathématique ancienne, l'étude de pareilles constructions qui aboutissaient, dirions-nous aujourd'hui, à résoudre l'équation du second degré, cette étude s'est présentée d'elle-même à la spéculation désintéressée des géomètres bien avant que se rencontrât la première application à un problème encore théorique lui-même, mais moins abstrait, à savoir à la détermination des sections planes d'un cône. Lorsqu'on voulut, après l'étude du cercle, passer à celle des courbes que fournit l'intersection d'un cône par un plan, on s'aperçut bientôt que, par rapport à certaines lignes, la variété des solutions correspondait précisément à la variété des cas envisagés dans le problème de la parabole des aires, si bien que les sections prirent le nom de *parabole* simple, ou *d'hyperbole*, ou *d'ellipse*. La question abstraite sur laquelle, par une généralisation toute naturelle, s'était portée un jour l'attention des géomètres, se trouvait ensuite donner la solution d'un problème relativement concret et permettait l'étude des sections coniques. Avec quelle complaisance se poursuivait dès lors cette étude chez les Grecs, les livres d'Apollonius nous en donnent une idée suffisante. Est-il besoin d'observer qu'elle se continuait en dehors de toute préoccupation d'ordre pratique, de tout souci d'application qui ferait sortir le géomètre de son monde idéal? Or, vous le savez, deux mille ans plus tard, c'étaient les lois de Képler, et par conséquent l'astronomie moderne et toute la mécanique céleste qui devaient se fonder sur la connaissance des coniques qu'avaient élaborée les anciens; au point que Condorcet a pu dire ce mot, rendu fameux par Aug. Comte : « Le matelot, qu'une exacte observation de la longitude préserve du naufrage, doit la vie à une théorie conçue deux mille ans auparavant par des hommes de génie qui avaient en vue de simples spéculations géométriques ».

Depuis ces temps reculés jusqu'à nos jours, l'heureuse chance

des spéculations mathématiques se poursuit. Les géomètres ont certes fait des progrès inimaginables dans l'abstraction ; les éléments qu'ils définissent sans cesse les éloignent de plus en plus non seulement du monde matériel, mais de tout *substratum* concret; ce sont de moins en moins des choses, et de plus en plus des relations, des fonctions, des ensembles, des groupements, ou même des modes de groupements; s'il subsiste dans le langage des mots dont la signification soit en apparence concrète, comme espace, points, lignes, plans, ce n'est plus que par une illusion ancienne, car l'espace est à nos dimensions, les points, les lignes, les plans sont imaginaires ou réels, à l'infini aussi bien qu'à distance finie; les fonctions sont ou non exprimables à l'aide d'un nombre fini de symboles; elles sont continues ou discontinues et peuvent échapper à toute image, à toute représentation... Et pourtant, si haut que les géomètres se sentent portés par leurs rêveries au-dessus de toute réalité sensible, tous les symboles qu'ils créent et qui semblent spontanément et naturellement s'appeler les uns les autres par un besoin de leur esprit, trouvent ou trouveront l'occasion de s'appliquer, — d'abord, sans doute, comme la parabole des aires, à des questions théoriques encore, par exemple à quelque transformation utile de certaines expressions analytiques, puis par là tôt ou tard à la solution de quelque difficulté de mécanique, de physique ou d'astronomie.

Voilà donc les deux caractères contradictoires qui constituent le miracle apparent de la pensée mathématique : spontanéité de l'élan de l'esprit qui, étranger à toute préoccupation pratique, s'envole toujours plus haut dans son rêve d'abstractions, — et progrès incessant de la connaissance du monde physique par l'utilisation tôt ou tard possible des symboles ainsi créés. Nous aurons l'occasion d'étudier les solutions diverses que de Pythagore à Kant les philosophes ont voulu donner de la difficulté, — entraînés par là jusqu'au cœur même de la philosophie de la connaissance. Car le miracle n'est autre assurément que celui même de l'intelligence humaine et de la raison. Si, sous les suggestions de l'expérience, les élans de l'esprit semblent arbitraires, ce n'est là qu'une illusion : On sent, à étudier de près l'histoire de la mathématique, la force et l'objectivité du courant qu'elle suit, l'éclosion de chaque idée nouvelle arrivant en son temps, le plus souvent de

plusieurs côtés à la fois, et la continuité du développement ne cessant pas d'être manifeste. Ce qui d'ailleurs ne revient pas à affirmer la nécessité absolue des constructions mathématiques. L'idée d'une pareille nécessité me semble être la chimère qui a pesé d'un poids trop lourd sur toute notre philosophie et notre science. La raison de l'homme est assez riche et dispose de ressources assez variées pour qu'il reste quelque contingence dans son œuvre, qui pour être normale et humaine n'exclut pas certaine liberté. Mais mon intention n'est pas d'insister aujourd'hui sur ce problème lui-même; aussi bien c'est surtout de l'histoire que j'entreprends de faire avec vous. — Après avoir noté les caractères apparents les plus manifestes de la pensée mathématique, je voudrais me borner à vous montrer l'un des effets les plus généraux qu'elle a pu avoir au cours des siècles par la confiance qu'elle donnait à l'homme dans ses propres ressources, dans son énergie, dans le libre exercice de sa raison. Comte, dans ses derniers ouvrages, aimait à dire que la mathématique donne à notre esprit une grande leçon de soumission et d'humilité par la nécessité qu'elle lui fait sentir de s'incliner devant un ordre qui s'impose à lui : je ne crois pas que tel ait été son rôle dans l'histoire.

Si haut que nous remontions dans l'histoire des sociétés, nous trouvons des préoccupations de calcul et de mesure se traduisant tôt ou tard par des règles pratiques d'arithmétique ou de géométrie. Mais la pensée mathématique elle-même, sous sa forme théorique, spéculative, rationnelle, n'apparaît que vers la fin du VIIe siècle avant J.-C., sur les confins de l'Ionie. Elle exigeait pour naître certaines conditions qui se trouvaient réalisées dans l'esprit grec, en particulier des qualités d'initiative, un besoin de comprendre et d'expliquer que ne satisfaisait aucune tradition, un attachement passionné aux notions clairement définies, aux vérités logiquement démontrées. Mais inversement quelle foi dans la raison allait naître et grandir chez les Grecs par la seule création de leur géométrie, par la lumineuse clarté qu'elle substituait à l'empirisme des Orientaux! Le triangle de côtés 3, 4, 5 a un angle droit, disaient par exemple les Égyptiens, les Indous, les Chinois. — C'est là un fait merveilleux, que leur avait enseigné une longue expérience et qui facilitait les constructions des architectes. A cette question : pourquoi en est-il ainsi? ils auraient répondu sans doute

que c'était la volonté des dieux ou du destin. Les Grecs n'acceptent pas cette soumission à la contrainte du fait extérieur; ils veulent le comprendre, et réussissent à en donner une explication intelligible qui satisfait leur raison. Même si le fait en lui-même n'était pas transformé et généralisé par eux, même s'il restait identique à celui qu'ont connu les peuples d'Orient et d'Égypte, — en l'expliquant ils le dominent au lieu de s'y asservir; leur raison se libère en faisant jaillir de son propre fonds, pour ainsi dire, à la place de la règle extérieure, une vérité lumineuse de clarté. Je vous ai dit autrefois à quel point toute la philosophie grecque s'est ressentie, dans ses audaces métaphysiques, et dans ses conceptions générales sur l'univers, de ce triomphe de sa géométrie. Ce n'est pas qu'elle n'ait connu, avec ceux qu'on a nommés les Sophistes et les Sceptiques, les hésitations et les doutes de la pensée critique, mais celle-ci, que provoquaient les excès du dogmatisme, n'était-elle pas encore la raison se jugeant et se contrôlant elle-même? Au surplus, ce sont là des faits sur lesquels j'ai tant insisté jadis, que je crois inutile d'y revenir aujourd'hui. — J'aime mieux laisser là l'antiquité grecque et en venir tout droit aux temps modernes.

C'est une idée courante que la formation de l'esprit moderne, l'avènement de la liberté de penser, la foi dans la raison humaine, la libération de tous les jougs qui arrêtaient ou qui alourdissaient les élans de l'esprit en quête de science et de vérité, sont liés à la naissance de la méthode expérimentale elle-même. L'idée est juste si l'on se fait de cette méthode expérimentale une conception assez large pour y reconnaître toute la part de l'activité de l'intelligence humaine, et notamment tout le rôle qu'ont joué les créations des mathématiciens dans l'édification de notre science contemporaine. Mais l'on se trompe si l'on veut dire, comme il arrive si souvent, et comme le fait entendre l'école positiviste, que le progrès définitif a été dû à la résolution si tardive des savants d'observer enfin la nature, d'ouvrir les yeux sur les réalités qui nous entourent. Le désir d'observer les faits, on l'oublie trop aisément, est la chose du monde la plus ancienne. Voyez tout ce que supposent d'efforts pour noter et enregistrer les phénomènes naturels, tous les arts pratiques qu'ont poussés à un si haut degré de perfection les peuples de l'Orient et de l'Égypte. Il n'est même pas permis de dire qu'ils n'apportaient pas dans leurs observations le

souci de la précision et de la mesure : les ingénieurs, les architectes, les fabricants de produits chimiques, les ouvriers si habiles dans l'art de travailler les métaux, les porcelaines; ceux qui savaient si bien embaumer les morts, ou teindre les étoffes,... tous n'appliquaient-ils pas sans cesse des règles précises qu'avait suggérées une longue et patiente expérience? Et pendant le moyen âge oublie-t-on les innombrables observations, pour citer l'exemple le plus frappant, de ceux que nous nommons les alchimistes, et qui n'étaient d'ailleurs que les continuateurs des alchimistes anciens?... Comme jadis pendant des siècles les peuples d'Orient, le monde occidental, au moyen âge, a mis à jour une quantité énorme de faits de toute espèce qui ont pu contribuer à l'édification de la science moderne le jour où, avec Copernic, Képler, Galilée, Descartes, Fermat, Huygens, Pascal, Newton, quelque chose de plus est apparu, quelque chose qui ne venait pas du dehors, le jour où, comme sous l'action d'une étincelle qui jaillissait tout à coup, les spéculations sur l'univers reprirent la direction que leur avaient jadis imprimée les Grecs.

Mais il est facile d'apporter ici quelque précision et de noter la part qui revient en particulier à la pensée mathématique dans le grand mouvement d'idées qu'a été la Renaissance. C'est au nom de la mathématique et de l'interprétation si simple qu'elle donnait de toutes les trajectoires des corps du système solaire que parlait Copernic, quand il proposait avec une hardiesse sereine de donner le mouvement au centre, ou, comme disaient les anciens, au foyer du monde. C'est la géométrie des Grecs et l'étude des sections coniques qu'invoquait Kepler pour énoncer, après les observations de Tycho-Brahé, les fameuses lois du mouvement des planètes. Galilée apportait tous ses soins à disposer une expérience et à tenir compte de toutes ses observations; en particulier tout ce qu'il découvrait au ciel à l'aide de sa lunette venait ajouter des arguments à la thèse de Copernic; mais il prétendait lui-même être avant tout un mathématicien. Il comparait les mathématiques à des « ailes sans lesquelles il est impossible de s'élever à un pied au-dessus de terre ». — « Qu'ils se taisent, disait-il, ceux qui s'imaginent qu'on peut arriver en philosophie sans le secours divin des mathématiques. Peut-on nier qu'elles seules peuvent nous apprendre à distinguer le vrai du faux, que seules elles peuvent

éveiller notre esprit et lui faire comprendre tout ce que les hommes sont capables de savoir véritablement. » Il reproche à Gilbert de n'avoir pas été assez versé dans les mathématiques. « La pratique de la géométrie, dit-il, l'aurait fait hésiter davantage à donner comme des démonstrations concluantes, les raisonnements par lesquels il essaie d'expliquer les véritables causes des faits qu'il a observés. » « La force des démonstrations nécessaires comme le sont les seules démonstrations mathématiques, est à la fois merveilleuse et ravissante... » Ces citations, que je trouve réunies dans l'exposé si curieux qu'a fait Thurot de l'histoire du principe d'Archimède (*R. archéologique*, 1869 : t. XVIII, XIX et XX), montrent à quel point Galilée a senti l'action de la pensée mathématique. En quoi d'ailleurs il était tout à fait d'accord avec ses adversaires. Lorsque, en 1614, l'un des premiers et des plus acharnés, le dominicain Caccini, voulut entreprendre sa campagne contre lui, il prononça à Florence un sermon retentissant qui, prenant pour point de départ ce texte : *viri galilæi quid statis aspicientes in cœlum*, établissait que la mathématique est un art diabolique, et que les mathématiciens, comme auteurs de toutes les hérésies, devaient être bannis des pays chrétiens. » (Cf Biot, *La vérité sur le procès de Galilée*, variétés, t. III) Faut-il rappeler que Torricelli, Descartes, Pascal, qui tous entament sur quelque point l'autorité des anciens, se sont mis d'abord à l'école de la géométrie grecque, que renouvellent et continuent avec éclat en même temps qu'eux les Viète, les Fermat, les Roberval, les Desargues, et toute l'école des géomètres français du XVIe et du XVIIe siècles.

Si nous nous tournons du côté des penseurs qui ne se sont pas signalés eux-mêmes par des travaux significatifs, mais ont contribué à rénover l'esprit humain, ne trouvons-nous pas chez la plupart un appel incessant à l'étude de la mathématique? Il ne faut pas qu'à cet égard l'exemple de Bacon nous fasse illusion; en réalité, je vois deux hommes en lui : d'abord le donneur de conseils, qui se défie de tout élan de la pensée; celui-là veut sans doute nous mettre en garde contre la séduction des mathématiques, mais c'est le même qui est assez réactionnaire pour interdire aux savants de se prononcer sur le mouvement de la terre, et reste encore, malgré tout, assez imprégné de métaphysique aristotélicienne pour ajouter que l'homme ne pourrait avoir là-dessus

quelque opinion que s'il connaissait la nature de la rotation circulaire! Mais il y a en outre chez Bacon le savant qui s'attaque directement, soit dans son laboratoire, soit dans ses écrits, à un certain nombre de problèmes. Celui-là ressemble étrangement dans sa manière d'étudier la dilatation des corps, de dresser des tables de densités, de postuler la constance de la matière, de demander que rien ne se perde, etc., à tous les physiciens modernes; et, dans l'examen des phénomènes généraux de l'univers, il a une telle tendance à expliquer tout par des mouvements et à se faire ainsi une conception du monde tout proche des formes quantitatives, qu'il est beaucoup plus près qu'on ne pourrait croire du mécanisme mathématique de Galilée et de Descartes. — Ramus lutte toute sa vie contre l'asservissement de la pensée, et, pour livrer en mourant sa dernière bataille, il fonde par testament une chaire de mathématiques au Collège de France. — Jordano Bruno appelle la mathématique au secours de ses théories, tout particulièrement dans ses considérations sur l'infini. — En général, d'ailleurs, la chute de Constantinople a refoulé vers l'Occident les écrits platoniciens, et ce n'est pas un des plus faibles courants auxquels succombe l'autorité d'Aristote que le retour à une philosophie tout imprégnée de mathématisme. Contre cette autorité en effet, la mathématique n'agissait pas seulement par la confiance en soi et la hardiesse qu'elle donnait à l'esprit, mais encore par le contraste qu'elle offrait avec le caractère concret, naturaliste et qualitatif de la philosophie péripatéticienne.

Bref, sans être complet dans ce rapide aperçu, on peut dire qu'en réalité la pensée mathématique a beaucoup contribué à émanciper la science et la philosophie. L'observation patiente et critique des faits, l'observation des phénomènes physiques, celle des organismes vivants, celle des sociétés humaines, celle des témoignages anciens, la critique des textes, la critique historique, sont venues à leur tour peu à peu mûrir et enhardir la pensée philosophique et scientifique de l'homme, mais elles ne sont venues que plus tard. A la Renaissance, comme autrefois chez les Grecs, il fallait d'abord, semble-t-il, tout le charme et l'heureux succès de la spéculation des géomètres pour inciter la raison à voler de ses propres ailes.

Peut-être essaiera-t-on d'alléguer, avec Comte, une loi de l'évolution de l'esprit qui le condamnait à ne créer d'abord la science

positive que pour les phénomènes les plus simples et les plus généraux, ceux justement qui font l'objet de la mathématique? Mais Comte lui-même a hésité à ne voir dans celle-ci qu'une science de faits extérieurs, puisqu'il n'a pu échapper au besoin d'en détacher au moins une partie abstraite, qui joue à ses yeux le rôle d'une logique naturelle; et ce n'est que par excès de systématisation que l'objet tout intellectuel ainsi séparé a pu ensuite prendre place au premier rang d'une liste comprenant les choses de plus en plus compliquées que nous offre la nature. Il est même aisé de deviner que si Comte donne droit de cité dans la science positive aux spéculations des mathématiciens, c'est qu'il vit en un temps où leur efficacité est surabondamment démontrée, au moins par les travaux des physiciens et des astronomes, et c'est aussi que son éducation s'est faite surtout de ces spéculations. J'ai montré ailleurs quelle a été sa défiance à l'égard des créations nouvelles, et tout le monde sait avec quelle exigence de plus en plus étroite, à mesure que son système s'est précisé, il a voulu restreindre le champ des recherches de géométrie et d'analyse, et combattre avec « l'orgueil » des géomètres le goût des spéculations mathématiques dont il n'apercevait pas les applications concrètes.

Si le mathématicien que fut Comte a pu, malgré tout, montrer ainsi sa défiance à l'égard de ce que la pensée mathématique risque de contenir de trop mental, de trop intellectuel, d'insuffisamment positif, comment ne sentirions-nous pas mieux encore la distance qui sépare ses élans spontanés et désintéressés de la connaissance *positive*, si l'on entend par là celle qui doit procéder par observation des faits et énonciation des lois qui s'en dégagent? Et c'est pourquoi nous aurions bien des réserves à faire sur l'explication simpliste qui nous était proposée... Au surplus n'ai-je pas par avance réfuté cette explication, quand j'ai rappelé l'apparition tardive de la pensée mathématique soit chez les Grecs, — après des siècles et des siècles d'observations sans nombre, accompagnées de règles ou de lois qu'utilisaient, dans tous les arts, les vieilles civilisations d'Orient, et qui avaient bien constitué au sens propre une science positive, — soit chez les modernes après tout l'effort des alchimistes? Il ne faut donc pas dire : la constitution des mathématiques devait chronologiquement précéder toute autre connais-

sance positive; mais bien : l'apparition de la mathématique rationnelle, en donnant à l'homme le goût de la libre recherche, en lui donnant le sentiment qu'il peut prétendre à expliquer et à comprendre par les ressources de sa raison, a désormais transformé les conditions dans lesquelles il observait et dégageait les lois...

On se demandera peut-être si cette transformation n'aurait pu s'accomplir autrement; si l'obstination à ouvrir les yeux sur le monde n'aurait pu finir aussi par émanciper l'esprit... Que pouvait peser l'autorité de la tradition le jour où les faits apparaîtraient différents de ce qu'elle enseignait? On disait et on répétait, d'après les anciens, que les corps tombent plus ou moins vite selon qu'ils sont plus ou moins lourds : ne suffirait-il pas un jour que l'expérience montrât manifestement le contraire? — La question n'est pas aussi simple qu'elle paraît. — L'observation exacte, impartiale des faits est la chose du monde la plus difficile, et qui demande le plus de maturité d'esprit et le plus d'indépendance de jugement. Il semble aisé de n'avoir qu'à ouvrir les yeux pour noter ce qui se passe devant nous. En réalité nous ne voyons vraiment que si déjà nous sommes assez maîtres de nous pour ne pas projeter au dehors mille désirs et mille préjugés. L'expérience à laquelle je faisais allusion a été refaite par les commentateurs d'Aristote, tous revoient ce qu'a vu le maître. Une fois, à propos de la pesée d'une vessie d'abord pleine d'air, puis dégonflée, Simplicius se permet de trouver un résultat différent de celui d'Aristote : bien vite il ajoute qu'il a dû se tromper. Avec quelle facilité nous demandons aux constatations de l'expérience, sous toutes ses formes, ce que nous voulons y trouver! Les progrès de la science et de la réflexion ont depuis cent cinquante ans aiguisé notre sens critique au point que, même en dehors des sciences physiques, même là où nous n'avons pour nous aider aucun instrument de précision, comme dans l'étude des textes, des langues, des mœurs, des institutions, le nombre de ceux qui s'efforcent de voir et de juger en véritables savants, va sans cesse en croissant dans tous les pays civilisés. Mais quelle éducation antérieure suppose ce sens critique affiné, quelle culture rationnelle, quelle libération du poids lourd de tout un passé de superstitions et de préjugés! Comme il était plus simple et plus aisé à l'esprit humain de s'essayer à la liberté en s'élançant dans les rêveries abstraites de la mathématique : comme il devait

se sentir là à l'abri de toute autorité extérieure! comme il lui était naturel de puiser dans le succès de ses efforts, dans la lumineuse clarté de ses créations et dans leur fécondité, le courage et la force de commencer la poursuite désormais incessante de l'œuvre de la raison.

Tant il est vrai que, dans tous les domaines et toujours, le progrès de l'esprit dépend moins des circonstances extérieures qui s'offrent à lui, que de sa valeur interne, c'est-à-dire en particulier de la force morale, de l'énergie, avec lesquelles il a appris à se tendre vers la vérité.

G. Milhaud.

LA PHILOSOPHIE DE RUDOLF EUCKEN

Rousseau est le plus grand révélateur de l'âme moderne. Personne avant lui n'a éprouvé ni exprimé avec une si grande intensité ce qui constitue, pour ainsi dire, le trait saillant de notre époque, l'absence d'unité, d'harmonie dans notre vie, la scission interne de l'homme moderne. C'est avec lui qu'apparaît le problème de la civilisation. Depuis Rousseau l'âme moderne est à la recherche d'un équilibre stable.

Mais c'est surtout actuellement que le problème se pose dans toute son acuité. Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens? voilà la question qui, malgré l'immense progrès de la civilisation, ou plutôt à cause de ce progrès même, tourmente l'âme moderne profondément. Nous avons conquis l'univers, c'est un fait incontestable. Mais avons-nous enrichi notre âme? voilà une question à laquelle personne n'oserait répondre aujourd'hui affirmativement.

Tout homme qui pense sent que l'état actuel de choses est anormal. Notre vie individuelle et sociale nous semble à tous pleine de contradictions. Nous parlons sans cesse de monisme en théorie, et nous sommes en pratique des dualistes dans le pire sens du mot: nous nous considérons comme des idéalistes en matière de morale, et nous nous conduisons comme des barbares en matière de politique; nous fondons des sociétés pour la protection des animaux, et nous faisons guillotiner nos semblables; nous croyons être des individualités, des personnalités, des surhommes, et en réalité nous vivons, jusque dans nos rêves, de l'opinion des autres, nous ne sommes que de petits rouages de cette horrible machine qu'est notre civilisation, ou, pour décrire notre situation actuelle dans le langage de Rousseau, « au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et

frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur[1] ».

C'est pour remédier à cette barbarie, et pour rendre l'homme moderne un avec lui-même que plusieurs représentants de la science « exacte » s'efforcent de construire ces immenses édifices qu'on appelle des « Weltanschauungen », et qui s'écroulent aussitôt qu'on essaie de s'y installer, n'étant construits que sur du sable. Des zoologistes, des chimistes, des physiciens n'hésitent pas à résoudre du point de vue de leur science les « énigmes de l'Univers », afin de « surmonter le contraste brutal actuel » de rétablir l'harmonie de notre vie[2]. Il est vrai qu'ils n'y réussissent que grâce à de formidables sophismes, ce qui revient à dire qu'ils n'y réussissent point du tout. Mais du moins ils acceptent ce risque, ils voient que la construction d'une « Weltanschauung » est la condition *sine qua non* de la transformation radicale de notre vie. Or, on ne peut en dire autant de la grande majorité des philosophes contemporains. Nous faisons beaucoup d'histoire de la philosophie, beaucoup de psychologie, de logique, de critique de la connaissance, de sociologie et de science des mœurs. Mais la question centrale de notre existence, le problème de l'unité de l'âme et de la vie, enfin le problème du vrai bonheur du genre humain, nous n'osons pas l'aborder, craignant d'être pris en flagrant délit de métaphysique.

Il y a cependant une petite minorité qui croit que « l'exacte substitution à une philosophie une et centrale, de sciences philosophiques autonomes, exclusivement fondées sur les sciences positives, n'est pas une évolution, c'est un évanouissement de la philosophie[3] ». Les représentants les plus éminents de cette minorité sont : Bergson et Boutroux, en France, et Eucken, en Allemagne. Ces trois penseurs luttent énergiquement contre la tendance à rabaisser la philosophie au rang de servante des sciences particulières, ils ne veulent plus que la philosophie continue à se nourrir exclusivement de la sève des sciences positives. Ils invitent leurs contemporains à choisir

1. Discours sur l'inégalité.
2. E. Hæckel, *Die Welträtsel*, 1899, p. 17.
3. E. Boutroux, La Philosophie en France depuis 1867, *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1908, p. 712 et suiv.

entre : ou la philosophie doit apporter quelque chose d'essentiellement nouveau, ou elle doit se résigner au suicide. Ils sont franchement des métaphysiciens. Mais ils ne poussent pas également loin leurs spéculations. Tandis que Boutroux s'attache surtout à appliquer sa métaphysique au problème de la liberté, Bergson va plus avant et pose le fondement d'une des plus solides conceptions du monde et de la vie. Eucken enfin accepte le risque de tirer toutes les conséquences de sa métaphysique : il s'efforce de réformer tout l'ensemble de notre vie au nom d'une métaphysique qui s'inspire, comme celle de Bergson, surtout de la métaphysique néoplatonicienne.

I

Le problème central dans la philosophie d'Eucken[1] est, à bien des égards comme pour Rousseau, le problème de l'harmonie de notre vie, le problème de l'unité morale dans la pensée et dans l'action de l'humanité, bref le problème du vrai bonheur du genre humain. De même que Rousseau, Eucken est préoccupé surtout de l'idée d'une nouvelle civilisation et d'un homme nouveau. Eucken, comme Rousseau, lutte contre les conséquences néfastes de la civilisation, contre l'appauvrissement intérieur de notre vie.

La conviction fondamentale d'Eucken c'est que la civilisation européenne traverse actuellement une grande crise, que cette civilisation implique une infinité de problèmes, qu'elle doit être revisée et renouvelée radicalement. C'est pourquoi il se voit obligé de combattre, non seulement les différentes formes de la scolastique moderne, comme le naturalisme, le positivisme, l'intellectualisme et l'idéalisme conventionnel et officiel, mais aussi et surtout les doctrines superficielles des moralistes et des diffé-

1. Eucken est né en 1846. Parmi ses ouvrages nous signalons : *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888; *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 8e éd., 1909; *Der Kampf umeinen geistigen Lebensinhalt*, 2e éd., 1907; *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2e éd., 1905; *Geistige Strömungen der Gegenvart*, 4e éd., 1909; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907; *Gesammelte Reden und Aufsätze*, 1903; *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, 2e éd., 1906; *Der Sinn und der Wert des Lebens*, 1907; *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, 1908. Des traductions de quelques-uns de ces ouvrages existent en anglais, en italien, etc., mais pas en français.

rents réformateurs sociaux de notre temps. Dans les préfaces et les introductions de tous ses ouvrages, Eucken s'indigne de l'indifférence des philosophes contemporains à l'égard du problème le plus important de notre vie : il estime que si l'on ne remonte aux questions de principe, si l'on ne rompt pas avec l'état donné des choses, aucune réforme ne sera efficace. Aussi ne cesse-t-il de répéter que s'il s'occupe des questions centrales de la vie, ce n'est pas dans un but de spéculation stérile ou pour couronner un édifice, là où le fondement menace de s'écrouler[1]. C'est la crise morale du temps présent qui pousse Eucken à faire de la métaphysique, à chercher un nouveau idéalisme[2]. Ce n'est pas tel ou tel côté de la vie, c'est l'homme lui-même qui est, pour lui, un problème.

L'œuvre d'Eucken est, en effet, une œuvre d'expérience et non pas un produit de l'entendement. Même lorsqu'il étudie les « tendances morales contemporaines » ou les doctrines des grands penseurs, il ne fait pas cela en spectateur indifférent et froid. Ce qu'il cherche partout, c'est le courant de vie (Lebensstrom), c'est une réponse à la grande question : Oui ou non, la vie a-t-elle un sens et une valeur; qu'est-ce que la vérité et le bonheur? C'est l'homme tout entier qui est à l'œuvre. Eucken est un grand artiste, un homme de vie intérieure et d'action libre, une âme de poète, restée près de son origine. Tout ce qu'il dit, il le tire des profondeurs de son « Gemüt ». De là son style métaphorique. Tout ce qui est profond aime le masque, dit Nietzsche. Ne trouvant pas dans le langage existant les termes propres à exprimer sa pensée, Eucken se voit souvent obligé de créer des expressions nouvelles ou s'efforce de donner un sens plus profond aux concepts existants. Eucken est un des plus grands stylistes de la philosophie allemande. C'est peut-être grâce à sa lecture abondante des ouvrages français et anglais qu'il sait associer aussi heureusement la clarté à la profondeur. Toutefois, il faut l'avouer, la lecture de ses ouvrages est ardue. Pour les comprendre, le lecteur doit participer à l'effort de création de l'auteur, et surtout se replacer dans le centre de son œuvre, dans sa conception de la « vie de l'esprit » (*Geistesleben*). Et c'est là une tâche assez malaisée. Car la

1. *Kampf*, Préface; *Einheit*, Préface; *Wahrheitsgehalt der Religion*, 1re éd., p. 92.
2. *Einheit*, p. 450; *Grudlinien*, p. 75.

« vie de l'esprit » ce n'est pas du tout une « idée claire et distincte ». C'est plutôt une intuition, une « donnée immédiate de la conscience », quelque chose, par conséquent, d'aussi peu définissable que la « substance » de Spinoza, que l'idée de Dieu des grands mystiques, que la « supra-conscience » ou « l'élan vital » de Bergson. Tâchons donc, non pas d'en donner une définition rigide, mais d'indiquer quelques-uns de ses attributs. C'est en partant du point culminant de la philosophie d'Eucken que nous serons à même d'apprécier la critique sévère qu'il fait de notre temps et la réforme qu'il nous propose.

II

La vie est, selon Eucken, une lutte, un grand drame cosmique, une évolution créatrice (*Selbsterfahrung und Selbstentwicklung des Lebensprozesses*[1], *schaffendes Weltleben*[2]). Un grand dilemme (*Entweder Oder*) pénètre toute l'œuvre d'Eucken : Ou bien notre vie n'est qu'une accumulation d'illusions, ou bien elle est une évolution libre, c'est-à-dire la réalisation spontanée d'une « vie de l'esprit, ayant son fondement en elle-même et obéissant à ses fins propres[3] » ; ou bien la vie n'a ni sens ni valeur, ou bien il y a quelque chose de supérieur à tout mécanisme et à toute animalité ; ou bien il y a au milieu du changement, de l'incertitude et de l'erreur une activité constante d'une vérité absolue et éternelle, ou bien le vrai, le beau et le bien ne sont que des illusions; ou bien notre vie morale est essentiellement différente des intérêts purement humains, et alors elle a son fondement dans une vie cosmique, c'est-à-dire elle est transcendante (überweltlich), ou bien elle est purement humaine et immanente (innerweltlich), et alors elle se détruit d'elle-même. Mais cette réalité vivante, cette vie morale surhumaine et cosmique qui est, pour Eucken, la plus grande certitude, n'est pas quelque chose de fait, d'immobile, de donné une fois pour toutes, d'étranger à l'homme et encore moins un devenir mécanique ou nécessairement déterminé. La métaphysique d'Eucken est à cet égard différente, et de l'évolutionnisme darwiniste et du « Welt-

1. *Wahrheitsgehalt d. R.*, p. 154.
2. *Kampf u. e. g. L.*, p. 30.
3. *Kampf u. e. g. L.*, p. 28; *Geist. Ström.*

prozess » de Hegel; elle nous semble présenter une grande analogie avec la philosophie de la contingence de Boutroux et surtout avec la métaphysique du devenir de Bergs.

En effet, l'idée de création, de liberté créatrice, de spontanéité, de devenir créateur traverse toute la philosophie d'Eucken. Depuis les « Prolegomena zu Forschungen über die Einhet des Geistesleben in Bewusstsein und Tat der Menschheit » (1885) jusqu'à la « Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens » (1908), Eucken ne peut pas assez souligner que sa « vie de l'esprit », son « surhumain » est une action perpétuelle (fortwährende Tat), une spiritualité créatrice de réalité (« *eine beisich selbstbefindliche, wesenhafte, wirkeichkeithitbildende Geistigkeit* [1] », *ein selbständiges Schaffen* [2]). L'évolution spontanée de la vie de l'esprit est souvent empêchée, entravée, reculée par des circonstances imprévisibles [3]; elle n'est pas toujours un progrès, une marche en avant sûre, elle est souvent arrêtée et même repoussée en arrière par des forces contraires qu'Eucken appelle l'irrationnel ou, en ce qui concerne la vie humaine, l'animalité (Blossmenschlich).

L'homme est, selon Eucken, le plus grand collaborateur à la réalisation spontanée de la vie de l'esprit. La vie humaine est une cocréation (Mitschaffen). La vie de l'esprit est, pour l'homme, à la fois un fait et une tâche, un repos inébranlable et une tendance jamais satisfaite, la vie humaine devient par là une recherche continuelle de sa véritable nature. L'homme ne réalise la vie de l'esprit qu'à travers beaucoup de tâtonnements, de risques et de reculs; il ne conquiert pas la vie de l'esprit une fois pour toutes, il doit la reconquérir par un effort constant. Notre entreprise est toujours une aspiration et une tentative, un pari et un risque (ein Suchen und Versuchen, ein Wetten und Wagen [4]). L'homme ne pourrait jamais s'élever vers la vie de l'esprit, si cette vie n'était pas le fond de sa propre nature. Il ne la cherche que parce qu'il l'a trouvée à l'avance. Ce n'est pas une action qui est imposée aux choses du dehors, ce sont les choses qui évoluent elles-mêmes vers leur origine spirituelle. C'est ce qu'Eucken appelle *Volltätigkeit* [5].

1. *Einführung in e. Ph. d. G.*, p. 85.
2. *Kampf u. e. g. L.*, p. 47-8.
3. *Kampf*, 47 et suiv.
4. *Einführung in e. Ph. d. G.*, p. 11.
5. *Kampf*, p. 28-41.

Mais, d'autre part, l'immanence, chez Eucken, n'est pas identique à celle d'un panthéisme vague ou d'un panlogisme. Dans un de ses derniers ouvrages[1], Eucken a donné à sa doctrine le nom d'*activisme*. L'homme, en tant qu'animal et individu, ne possède pas la vie de l'esprit, il ne la conquiert pas d'une manière simple et certaine. C'est plutôt en se libérant de sa nature purement humaine, de son animalité, qu'il devient capable d'une action créatrice. Son activité a donc un caractère *moral* : c'est par de grands sacrifices, en surmontant son amour-propre qu'il peut participer à l'évolution, à l'établissement d'un régime de raison et d'amour. Le vrai activisme est donc une des faces d'une éthique cosmique, il a un caractère essentiellement dramatique. La vie humaine décrit par là une lutte constante entre destinée et liberté, une lutte non pas « pour l'existence » mais pour une existence supérieure. C'est en cela que consiste le vrai bonheur du genre humain.

III

Après avoir indiqué le trait le plus caractéristique de la métaphysique d'Eucken, il nous sera, croyons-nous, plus facile de faire comprendre la critique qu'il fait des tendances morales contemporaines.

Eucken est un des esprits les plus sérieux et les plus sincères du temps présent. Sa sévérité ne l'empêche pas d'ailleurs d'être tolérant envers ses adversaires. Il ne se borne pas à critiquer les tendances morales contemporaines, il s'efforce aussi d'apprécier leur légitimité. Sa tolérance s'étend souvent si loin que les adversaires de ses adversaires ne peuvent s'empêcher de le considérer comme un défenseur de leur cause. Cependant, Eucken n'est pas un simple conciliateur : il veut surmonter les contradictions actuelles, et non pas seulement faire des compromis.

La doctrine qu'Eucken critique le plus sévèrement, c'est le *naturalisme*. Eucken reconnaît, sans doute, la grande influence de la science moderne sur tout l'ensemble de notre vie. Nous nous sentons aujourd'hui beaucoup plus dépendants de la nature visible,

1. *Grundlinien einer neuen Lebensansch.*, p. 210 et suiv.

nous sommes réintégrés dans la nature[1]. Personne ne peut plus contester actuellement que certaines activités psychiques dépendent des faits physiques et de l'hérédité[2]. L'évolution de la « vie de l'esprit » au sein de l'humanité ne se fait pas indépendamment de toute sensualité. Nous ne pouvous plus retourner à un anthropomorphisme naïf et au spiritualisme intellectualiste qui considérerait la nature comme quelque chose d'accessoire, évoluant dans le sens de notre intelligence[3]. La vie de l'esprit, telle qu'elle se manifeste dans l'humanité, n'est qu'une des nombreuses formes que la vie de l'esprit cosmique a revêtues au cours du progrès évolutif[4].

Eucken ne rejette le naturalisme qu'en tant que celui-ci prétend tout réduire au jeu des forces physiques et considère comme une simple illusion tout ce qui dépasse les limites de la science exacte, tout ce qui n'est pas mathématiquement mesurable. L'erreur fondamentale du naturalisme, c'est de ne pas vouloir admettre l'originalité et la signification propre de la vie de l'esprit, et de ne voir entre celle-ci et l'animalité qu'une différence de degré. Le naturalisme rabaisse le vrai, le beau et le bien au rang de moyens pour la conservation de notre vie purement animale, « pour la concurrence vitale ». Il ne voit pas que l'homme n'est pas un instrument du prétendu mécanisme cosmique, mais bien plutôt un collaborateur libre dans la construction de la réalité. L'évolution de la vie de l'esprit ne se fait pas mécaniquement par une simple juxtaposition et addition, mais par une poussée interne de la vie, par un élan vital (*innerer Forttrieb des Lebens*[5]). L'évolution n'est pas la recherche d'un monde extérieur, mais une poussée originelle vers un achèvement intérieur. La connaissance de la nature n'est pas un effort pour nous approprier un être étranger à nous, mais plutôt pour nous intérioriser nous-mêmes (*Einswerden in sich selbst*), c'est une création de notre nature véritable (*Wesensbildung*), une vivification de toute l'existence. La « concurrence vitale » est l'accoucheur plutôt que le père des choses. Si la vie humaine n'était qu'une

1. *Grundlinien*, p. 33. *Geist. Ström.*, p. 360 et suiv.
2. *Kampf u. e. g. L.*, p. 180.
3. *Geistige Ström.*, p. 178 et suiv.
4. *Geist. Ström.*, p. 182 et suiv., p. 212, etc.
5. *Geist. Ström.*, p. 190, etc. ; *Einführung*, p. 9. En traduisant la pensée de Eucken par cette expression de Bergson, nous n'avons pas du tout l'intention d'identifier les doctrines des deux philosophes.

simple « lutte pour l'existence », on ne voit pas vraiment à quoi serviraient tous les progrès de la civilisation, puisque le reste des vivants réalise le même but en restant à l'état de nature. Le naturalisme ne voit pas que le grand ressort de la vie humaine n'est pas l'utilité, le plaisir, mais plutôt le désir de bonheur, c'est-à-dire une poussée intérieure vers la vie surhumaine. Le naturalisme se détruit lui-même lorsqu'il croit l'homme capable d'agir et d'aimer. Concevoir le mouvement évolutif comme une nécessité absolue, interdire à l'homme d'intervenir dans l'ordre de la nature, paralyser son activité, nier sa liberté, c'est vouloir l'impossible.

Une erreur commune au naturalisme et à l'*intellectualisme* c'est de considérer la connaissance de la vraie réalité vivante comme une affaire d'entendement, de vouloir restreindre la réalité aux limites de la science exacte. Autre chose est d'admettre l'intelligence comme guide à travers l'existence, autre chose est de faire d'elle la substance même de la vie. La vie de l'esprit est, comme vie active, plus originelle et plus substantielle que la conscience. C'est le processus fondamental de la vie de l'esprit qui dessine la réalité dont la connaissance n'est que le développement et l'éclaircissement. Les travaux des grands penseurs ne doivent pas nous apparaître comme de simples reflets d'un monde existant en dehors de nous, comme des idées ou des aspects subjectifs d'une seule et même réalité, c'est la réalité même qui est en mouvement. Ils n'ont été de grands penseurs qu'en tant qu'ils ont conquis une réalité particulière et ont favorisé par là même l'évolution du tout de la vie de l'esprit. Ils ont été quelque chose de plus que de purs théoriciens, car leur activité intellectuelle est le point culminant d'un mouvement vital universel (*Weltbewegung*). La mesure de la vérité et de la réalité ne doit pas être cherchée, selon Eucken, dans la clarté et la distinction d'une connaissance intellectuelle, mais plutôt dans la productivité spirituelle qui n'est pas une affaire de pure réflexion ni de caprice individuels[1]. Nous sommes submergés aujourd'hui par l'intellectualisme. Nous attachons une grande importance à des concepts vagues comme : loi, raison, valeur, progrès, humanité, etc. Nous concevons l'action humaine à la manière d'un raisonnement, comme une subsumption d'un cas particulier à une idée

1. *Kampf u. e. g. L.*, p. 136 et suiv.

générale. L'intelligence ne constitue pas le tout de la vie spirituelle de l'homme, elle n'est vivante qu'en tant qu'elle est une partie et une expression d'une vie plus vaste qui se manifeste dans l'homme. Participer à la vie de l'esprit signifie, par conséquent, participer à une vie plus qu'humaine (*Mehralsmenschlich*). Cette vie supérieure, cette supraconscience est au-dessus de l'opposition de l'objet et du sujet. Connaître signifie dès lors sympathiser avec la réalité (*Sichselbstfinden*, *Sichselbsterkennen der Wirklichkeit*[1], *Einswerden bei sich selbst*). Toute véritable œuvre philosophique n'est pas le produit d'une habileté purement intellectuelle, mais une manifestation de tout l'ensemble d'une personnalité qui embrasse l'infini[2].

On voit qu'Eucken est sur quelques points d'accord avec l'*idéalisme cosmique* et le panthéisme. Il est adversaire de toute séparation absolue de Dieu et du monde. Ce qu'il y a de légitime dans l'idéalisme cosmique, c'est qu'il met en lumière la profondeur du réel comme une manifestation d'une raison cosmique, il libère l'homme de ses intérêts égoïstes en le faisant participer à une vie surhumaine[3]. Mais, d'autre part, Eucken rejette l'idéalisme cosmique comme système de vie. Cet idéalisme considère l'évolution de l'esprit comme nécessairement déterminée, et non pas comme libre et créatrice. Il ferme les yeux sur ce qu'il y a d'irrationnel dans la vie, sur les forces contraires qui paralysent l'évolution. Il ne voit pas que le mal n'est pas une pure apparence. Il identifie l'essence de la vie de l'esprit avec son mode d'existence chez l'homme[4]. Pour l'idéalisme cosmique l'individu n'est qu'un instrument des forces impersonnelles. Il n'a qu'à suivre aveuglément la vie qui lui est prédestinée. Une fatalité capricieuse et arbitraire règne sur sa volonté et se joue de ses projets et de ses espérances, de sorte qu'il lui est absolument impossible d'agir librement et de devenir par sa propre action un représentant de la personnalité universelle (*Universalpersönlichkeit*).

Le plus grand danger pour l'individu et partant pour la réalisation spontanée de la vie de l'esprit au sein de l'humanité est, selon

1. *Geistige Strömungen*, p. 99.
2. *Geistige Strömungen*, p. 100 et suiv.
3. *Wahrheitsgehalt d. R.*, p. 189 et suiv.
4. *Grundlinien*, p. 15 et suiv.; *Wahrheitsgehalt*, p. 189 et suiv.

Eucken, la *civilisation purement sociale* du temps présent. L'individu est considéré aujourd'hui comme dépendant absolument des influences de l'hérédité, de l'éducation, du milieu et de l'omnipotence de l'État. L'individu n'est qu'un anneau d'une grande chaîne; il doit travailler sans raisonner afin de rendre la vie du grand être qu'on appelle société plus supportable, il ne doit vivre que pour autrui. Il ne doit agir que pour rendre service à la société. Il n'est pas, pour ainsi dire, une personne mais une chose. Il n'est que ce qu'il est, c'est-à-dire que ce qu'il paraît. Son être, sa vie intérieure, son âme n'est rien, le « progrès social » est tout. Au lieu de développer ses propres facultés, de s'élargir en un univers, en un vrai microcosme, enfin au lieu de travailler à son vrai bonheur, il devient de plus en plus égal aux autres, il se contente de suivre automatiquement un grand courant et finit par se noyer dans la grande mer sociale. Par là notre vie devient de plus en plus superficielle, nous nous contentons de vivre des trésors que nous avons hérités. En érigeant la société en mesure de toute vérité nous rendons impossible toute action créatrice, car la masse n'est qu'une condition et un milieu de création. Il y a ensuite une grande naïveté et un grand optimisme à croire que l'amélioration des conditions d'existence suffit pour faire avancer la véritable civilisation et pour favoriser l'ennoblissement de l'homme. Une civilisation purement sociale pousse toujours l'homme dans l'animalité (*Blossmenschlich*), elle ignore les problèmes intérieurs, l'élan de l'âme vers l'infini, elle n'aperçoit jamais que le côté extérieur des choses, elle ne veut pas comprendre que l'homme n'est pas un être purement social. Elle ferme les yeux sur ce fait que toutes les grandes idées, tous les grands mots de la vie moderne comme liberté, justice, égalité, humanité, patrie, etc., ne sont que l'expression d'une vie profonde des grands représentants de l'humanité et non pas le fruit d'un travail social[1].

Cependant, de cette lutte d'Eucken contre le démocratisme, l'économisme et le politisme contemporains, il ne faut pas conclure qu'il défend la cause de la bourgeoisie et du subjectivisme. Eucken est, à cet égard aussi, un disciple fidèle de Rousseau et de Fichte. Il condamne sévèrement la misère sociale du temps présent. Il s'in-

1. *Grundlinien*, p. 43-50; *Geistige Ström.*, p. 235-240, 292-302.

digne de ce que de nos jours, au milieu de tant de christianisme et de maximes sublimes, les masses continuent d'être absorbées par la lutte pour l'existence, et il proteste avec Pestalozzi contre cette pauvreté qui mène au désespoir [1].

La lutte d'Eucken pour une vie personnelle de l'esprit est essentiellement différente des *tendances subjectivistes* modernes. Le subjectivisme intellectualiste ou artistique considère l'individu comme faisant partie d'un monde purement empirique et rapporte tout à un utilitarisme égoïste. Il ne veut pas seulement affranchir l'individu d'un esclavage social mais plutôt le dispeneer de toute sorte de devoir transcendant. L'attitude de l'individu envers la réalité ne serait plus alors une activité morale mais plutôt une contemplation esthétique. L'individu ne se considérerait pas comme un collaborateur libre dans la réalisation de la vie de l'esprit, mais il ferait de son petit moi la mesure de toutes choses. La vie ne serait pas ici action créatrice, mais jouissance raffinée et égoïste, elle n'aurait pas un caractère dramatique, mais plutôt un caractère lyrique et sentimental. Si le subjectivisme moderne croit rendre l'individu indépendant de la société d'un autre côté il le fait, esclave de ses passions et de ses caprices individuels, de sa « Stimmung ». C'est une sorte de dépendance indirecte, mais non pas une véritable autonomie. L'individu n'a pas ici sa racine dans une infinité intérieure, mais il est un pur sentimental. Il est toujours préoccupé de dire et de faire le contraire de ce qu'il voit dans son milieu environnant. Le subjectivisme moderne ne voit pas que la force véritable ne se développe que dans la lutte contre les résistances intérieures et extérieures, il ignore que tous les véritables créateurs ont cherché à dépasser le donné, que leur vie n'a pas été un rétrécissement, mais un élargissement (Weitwerden) de l'âme [2].

Enfin, c'est guidé par sa conception du vrai bonheur qu'Eucken se voit obligé de critiquer certaines formes de la *religion* positive et surtout du *christianisme*. Eucken repousse toute conception purement transcendante, eudémoniste, passive et anthropomorphique de la religion. Ou bien la divinité embrasse le tout de la réalité, ou bien elle est une invention chimérique de l'égoïsme humain. Sans

1. *Geistige Strömungen*, 317 et suiv.
2. *Grundlinien*, p. 52-66; *Geist. Strömungen*, pp. 302-312, 336-339,

une compénétration de Dieu et du monde, du transcendant et de l'immanent, sans un jaillissement perpétuel de vie (*fortquellendes Leben*), sans la manifestation continuelle de Dieu dans le monde, pas de véritable religion[1]. Eucken critique surtout le caractère passif du christianisme, la distance, l'abîme que certaines formes de cette religion établissent entre l'homme et Dieu. Certains représentants du christianisme, comme saint Augustin et Luther, par exemple, sont enclins à rabaisser l'homme autant que possible, à dédaigner sa puissance. On veut apporter secours à l'homme et le rendre heureux sans faire appel à son intervention, on néglige, à côté de la délivrance du mal, l'élévation vers le bien, on n'encourage pas assez l'homme à prendre une part active à la réalisation du royaume de Dieu sur la terre. Le déterminisme d'un saint Augustin et d'un Luther, la doctrine du péché originel, la tendance à rendre l'homme aussi pervers que possible et à faire de la grâce quelque chose qui se surajoute à l'homme du dehors n'est au fond qu'un anthropomorphisme, c'est mesurer la divinité sur l'homme. Avec Rousseau et Fichte, Eucken combat toute perversité originelle. Il dit avec Gœthe : « S'il n'y avait pas du soleil dans notre œil, jamais il ne pourrait voir le soleil. Si la force de Dieu n'était point en nous, comment le divin pourrait-il nous ravir ? » La grâce n'est pas pour lui un don qui s'impose à l'homme du dehors, mais c'est quelque chose que l'homme doit conquérir par un effort constant, par son action libre. Sans liberté point de salut. La liberté n'est qu'une manifestation de la grâce divine. La vie des grands esprits religieux comme saint Paul, saint Augustin, Luther est la meilleure réfutation de leur déterminisme. Ils ne sont pas restés passifs, ils n'ont pas attendu que la grâce vînt à eux du dehors. Leur vie a été une lutte constante contre les résistances du dehors et du dedans. Mais, tout en agissant librement, ils se sont sentis portés par des forces supérieures. Leur liberté a été accompagnée de la conscience d'une dépendance[2].

Tout en reconnaissant la nécessité d'une communauté religieuse, Eucken combat l'omnipotence de l'Église. L'Église n'est pas le royaume de Dieu, mais un moyen pour sa réalisation. L'Église pré-

1. *Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 189-191.
2. *Ibid.*, p. 194 et suiv.

tend posséder la vérité absolue et éternelle qui n'appartient qu'à l'action créatrice de la divinité (*göttliche Tathandlung*)[1]. Ce qui unit les hommes ce n'est pas l'Église, mais le royaume de Dieu. De sorte qu'on peut ne pas appartenir à aucune Église visible et en même temps être profondément religieux. Souvent même, Église et religion peuvent bien être opposées l'une à l'autre, et la raison religieuse être du côté de celui qui est hors de l'Église[2]. Avec Rousseau, Eucken croit que c'est une sorte de tyrannie que de vouloir forcer qui que ce soit d'adhérer à une certaine Église, c'est rabaisser la religion au rang d'un État spirituel, elle, qui est une affaire d'expérience personnelle, une action libre de l'homme tout entier[3]. Les expériences des différents hommes étant différentes, on n'a pas le droit de forcer tout le monde à arriver à la religion par les mêmes voies. Il y a des individualités et des temps qui arrivent à Dieu impressionnés de la grandeur de la vie de l'esprit et de la puissance de l'homme; ce serait une tyrannie, si on voulait les forcer à arriver à la religion par le sentiment de la misère de l'homme et des contradictions de la vie sociale[4]. C'est pourquoi Eucken repousse l'enseignement religieux à l'école, car cela ne fera que nuire à la religion[4]. Sans liberté, point de vérité en matière de religion.

Avec la même sévérité Eucken combat la conception purement statique de la religion. Il estime qu'il est aussi absurde de vouloir retourner à des formes primitives du christianisme que de se cramponner à des formes existantes de cette religion. Pas de véritable religion si on ne sépare le temporel de l'éternel, la substance du christianisme de sa forme d'existence dans une certaine période de l'histoire[5]. Si le catholicisme commet une grave erreur en restant opiniâtrément attaché à la philosophie de saint Thomas, le protestantisme se contredit lui-même en substituant l'histoire à la vie et en faisant de Luther une autorité absolue. De même, si la religion est essentiellement vie, mouvement, nous ne pouvons pas restreindre l'unification de Dieu et de l'homme sur un point, c'est plutôt un miracle qui doit pénétrer et constituer toute l'histoire. Ce qui agit comme un fait supratemporel dans chaque effort vers une

1. *Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 368.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 369.
4. *Ibid.*, p. 370.
5. *Ibid.*, p. 414 et suiv.

véritable spiritualité doit être conquis pour la conscience et l'activité créatrice de l'homme sur le domaine de l'histoire, qui doit éclairer ce qui a été voilé jusqu'à présent. Il ne suffit pas, pour nous, que le grand miracle se soit accompli une fois, il faut qu'il se répète sans cesse dans notre vie, il faut qu'il soit une action continuelle. Eucken dit avec Eckart : « Il ne suffit pas d'avoir un frère parfait; il faut que je devienne moi-même parfait [1] ».

IV

La *morale* constitue, comme on le voit, le cœur de toute l'œuvre d'Eucken. Et c'est précisément pour cela qu'il n'a pas écrit jusqu'à présent une « éthique ». Il n'y a, selon Eucken, qu'une métaphysique véritable, — celle qui a un caractère moral; mais d'un autre côté, il n'y a qu'une morale véritable, — celle qui est fondée sur la métaphysique. Toute morale hétéronome, c'est-à-dire toute morale qui se borne à prescrire des maximes (défenses ou commandements), est en dernière analyse une espèce de police et de technique de la vie. La méthode psychologique doit être complétée, en morale, par la méthode *noologique* [2]. Le point de départ doit être l' « esprit » cosmique. La morale métaphysique fait de notre existence entière une tâche, elle est nécessairement productrice et créatrice, et non pas seulement régulatrice; elle ne se borne pas à dresser des tables de lois et d'attendre qu'une occasion se présente pour les appliquer; elle doit plutôt préparer les occasions d'agir, elle doit exciter toutes nos facultés, pousser à l'action et élargir par là le règne de l'esprit dans le domaine de l'humanité. La morale véritable est surtout et par-dessus tout une élévation intime de la vie, une conquête de notre individualité substantielle; elle nous fait indépendants de la situation immédiate, elle nous libère des intérêts purement individuels. Elle ne consiste pas en une somme de services rendus à la société ou à un autre « grand être » empirique; elle signifie plutôt l'accès à un monde supérieur et nouveau. Elle ne vise pas une manière nouvelle d'*agir* mais une manière nouvelle d'*être* qui doit, il est vrai, se traduire en actions. L'intériorité (*Innerlichkeit*) ou la

1. *Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 433 et suiv.
2. *Grundlinien*, p. 200, 290; *Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, p. 80, 227

vie mystique d'Eucken n'est donc pas simplement un ardent désir de s'évanouir dans l'infinité : elle est plutôt de nature active et énergique, elle repose sur une activité continuelle et spontanée. Elle pousse l'homme à combattre l'irrationnel sous toutes ses formes, elle ne fait pas de lui un simple spectateur, mais un collaborateur à la construction d'un monde nouveau. La morale doit embrasser toute la vie dans ce sens que tout ce que l'homme fait doit servir à l'ennoblissement de sa vie, à le rapprocher de son origine [1].

S'agit-il de l'*histoire*? Elle nous révèle constamment une lutte pour l'autonomie de l'esprit. Ce qui constitue la valeur de l'histoire, c'est le contenu spirituel qui s'y révèle. Ce n'est que le maintien ou plutôt la réalisation d'une spiritualité libre au sein de l'humanité qui donne à l'histoire un sens et une valeur. Ce sont surtout ces temps qu'on doit appeler classiques, où de grands hommes ont agi dans le sens d'un ennoblissement de la vie [2].

De là la critique qu'Eucken fait de la civilisation contemporaine. Le plus grand défaut de notre temps, c'est que nous n'avons pas un présent véritable. Eucken estime, avec Rousseau, que la domination intellectuelle et technique des choses ne constitue pas l'essence de la civilisation véritable. Là, où la civilisation est considérée comme fin en elle-même (*Selbstzweck*), il n'est pas possible de réaliser la vie de l'esprit. Ce qui fait notre véritable bonheur, c'est le perfectionnement moral de notre être, et toute civilisation pour laquelle le devenir moral, pris dans ce large sens, n'est pas l'essentiel, est une pseudo-civilisation, une comédie. La véritable civilisation ne consiste pas à s'occuper des choses qui nous sont étrangères, mais à conserver et à déployer notre individualité spirituelle. La scission interne du temps présent provient précisément de ce que nous nous sommes contentés d'acquérir une culture purement humaine et que nous avons négligé la culture de notre âme, la conquête d'une vie supérieure. La véritable civilisation est un jaillissement de vie transcendante au sein de l'humanité ou plutôt c'est la réalisation de la nature profonde de l'homme. Pas de véritable civilisation sans un retour continuel à notre nature spirituelle [3].

1. *Grundlinien*, p. 203 et suiv., p. 277-283.
2. *Grundlinien*, p. 153-160; *Geschihtsphilosophie* dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg, p. 269 et suiv.
3. *Geistige Strömungen*, p. 245-252.

Ce que nous venons de dire de la civilisation en général s'applique à tous les domaines particuliers de la vie. Il s'agit partout, non pas de demeurer dans la matière brute, mais de développer une vie vraiment personnelle. Chaque domaine particulier doit conserver son indépendance, mais en même temps tenir étroitement à la vie d'ensemble, contribuer à l'enrichissement intérieur de notre existence.

En effet, l'*art* ne doit pas servir, selon Eucken, de simple moyen, il doit au contraire demeurer indépendant à l'égard de la politique, de la morale et de la religion. Mais, d'autre part, il ne doit pas devenir superficiel et dégénérer en une pure jouissance, en un jeu gai et varié, comme pensent les défenseurs de « l'art pour l'art ». Le vrai artiste ne se borne pas à copier la réalité brute. Il s'efforce de surmonter l'opposition de forme et de matière. Si l'artiste doit rester indépendant de la forme, il ne s'ensuit pas qu'il soit absolument indépendant. Il n'y a de véritable indépendance que là où l'œuvre d'art naît d'une nécessité intérieure. L'artiste a quelque chose à nous dire et à nous révéler, pour cela il faut l'intervention de tout son être. Le vrai artiste met dans son œuvre toute son âme, il veut agir sur l'âme tout entière, il veut nous délivrer de toute médiocrité et nous élever vers des sphères supérieures [1].

De même, dans la recherche de la *vérité*, il ne s'agit pas de s'approprier passivement le donné, mais de créer la réalité vivante, de nous élever vers une vie personnelle et libre. Eucken oppose sa conception et à l'intellectualisme et au volontarisme et il estime que cette vie ne peut pas être réalisée par la pure intelligence ni par la pure volonté, mais par une action libératrice et qui élève tout l'ensemble de notre être. C'est pourquoi Eucken reconnaît l'importance du mouvement pragmatiste de notre temps, mais il trouve que le pragmatisme, s'il veut surmonter l'intellectualisme, doit dépasser le point de vue purement humain et aboutir à une métaphysique [2]. Le trait essentiel de l'idée de vérité c'est que l'homme atteint quelque chose qui est au-dessus de ses opinions et caprices individuels. Une vérité « instrumentale » n'est pas une vérité. En cherchant la vérité nous ne luttons pas pour quelque chose d'exté-

1. *Grundlinien*, p. 290 et suiv.; *Geistige Strömungen*, p. 337-341.
2. *Einführung in eine Ph. d. G.*, p. 155.

rieur et d'étranger, mais plutôt pour notre moi véritable, pour nous élever vers notre origine spirituelle [1].

La *vie politique et sociale* elle-même ne doit pas servir seulement à la conservation matérielle ou à la prospérité purement sociale. L'eudémonisme social n'est pas moins insuffisant que l'eudémonisme égoïste. La société est plutôt un moyen indispensable pour la réalisation d'une pure intériorité au sein de l'humanité. C'est la présence d'une réalité autonome qui unit les hommes et qui constitue l'essence de la société. Mais la vie de l'esprit n'est pas un produit de la société et de l'histoire, elle se développe *dans* et *avec* l'histoire et la société. Le but de l'organisation sociale est de faire régner la justice afin que chaque individu puisse devenir à sa façon une « Teilpersönlichkeit ». Le travail n'est plus ici une contrainte. Le véritable travail est un idéal. Ce qui distingue les grands hommes et les grands temps c'est qu'ils convertissent leur vie dans un travail intérieur, qu'ils développent leur être dans leur activité. Travailler, c'est participer à la « Wesensbildung » [2].

Ainsi, la philosophie d'Eucken conduit directement à la *religion*. La « vie de l'esprit » a un caractère religieux en ce sens qu'elle est essentiellement transcendante et surhumaine [3]. La vie de l'esprit est, comme la religion, à la fois éternelle et temporelle [4]. L'idée d'unité supérieure d'Eucken est un axiome de toute véritable vie spirituelle. Si la thèse fondamentale de toute véritable religion est la présence d'une vie absolue, à la fois transcendante et immanente, c'est-à-dire agissante dans le monde, la philosophie d'Eucken est une religion et sa « vie de l'esprit » identique avec la divinité [5]. La religion est, en ce sens, non seulement le couronnement, mais en même temps le postulat de la vie de l'esprit. D'autres traits communs entre la religion et la philosophie d'Eucken sont : l'effort constant vers l'infinité, le désir de liberté, d'éternité, d'unité, d'intériorité, la marche à la morale [6].

Ce qui oblige Eucken à voir surtout dans le *christianisme* la religion suprême de l'humanité, c'est le fait qu'ici le métaphysique

1. *Geistige Strömungen*, p. 49-52.
2. *Grundlinien*, p. 174 et suiv.
3. *Wahrheitsgehalt d. Religion*, p. 32.
4. *Ibid.*, p. 152.
5. *Ibid.*, p. 181 et suiv., p. 213.
6. *Ibid.*, p. 213-238.

a un caractère moral et le moral un caractère métaphysique, en d'autres termes, c'est que l'essentiel dans le christianisme n'est pas la culture intellectuelle, mais un renouvellement moral et radical, l'élévation vers un monde de l'amour, de la grâce et du respect. En tant qu'il est religion de rédemption (*Erlösungsreligion*), c'est-à-dire en tant qu'il reconnaît l'insuffisance d'un monde empirique et l'impossibilité pour l'homme de s'élever par ses propres forces vers Dieu, le christianisme est d'accord avec la thèse de la vie de l'esprit, d'après laquelle, il n'y a pas de véritable vie de l'esprit si on ne rompt pas avec le monde empirique, pas de véritable affirmation de la vie sans une négation énergique. La négation, dans le christianisme, n'est pas absolue comme dans le bouddhisme ; de sorte qu'il reste la possibilité d'une transformation et élévation radicales. L'idée centrale du christianisme, le royaume de Dieu, n'est pas chose de l'au-delà, un tel royaume peut être présent dans notre vie. Rien de plus sublime que la conviction du christianisme, selon laquelle Dieu se fit homme afin que l'homme fût fait Dieu. C'est par cette conviction que le christianisme se distingue de la conception judaïque d'une religion essentiellement transcendante. De même, le christianisme s'accorde avec la philosophie de la vie de l'esprit lorsqu'il part d'une seule grande personnalité, car la vie de l'esprit ne consiste pas dans un ensemble de doctrines et de travaux, elle est plutôt l'œuvre d'une grande personnalité. L'amour chrétien n'est pas quelque chose de si superficiel que le croient certains de ses interprètes modernes. Par ses actions l'homme intervient dans l'ordre du tout et se charge par là d'une grande responsabilité. Il n'est plus ici question de tel ou tel bien, mais plutôt d'une lutte énergique pour la conquête d'une existence spirituelle en général [1].

Enfin, la tâche qu'Eucken assigne à la *philosophie* est en rapport étroit avec sa conception de la vie de l'esprit. Eucken rejette toute philosophie qui n'est pas autonome, toute philosophie qui se contente d'enregistrer les résultats des sciences particulières, ou qui se borne à faire une critique de la faculté de connaître, ou qui s'efforce de construire une conception du monde et de la vie avec les matériaux et les procédés de la science positive.

1. *Wahrheitsgehalt der Rel.*, p. 402-405 ; *Hauptprobleme der Religionsphilosophie.*

La philosophie doit apporter quelque chose d'essentiellement nouveau. Les sciences particulières prennent des vues différentes sur la réalité, c'est leur droit ; mais cela ne suffit pas. Il faut qu'il y ait une science qui voit les choses en se replaçant dans le tout (ein Sehen vom Ganzen) et *sub specie æterni*. De même que la « vie de l'esprit » n'est pas un pur assemblage de points particuliers mais un tout interne, de même on peut espérer que la philosophie, tout en s'appuyant sur les sciences particulières, nous fournira une interprétation adéquate de la réalité. Elle n'est pas une considération froide des choses, mais elle intéresse notre être tout entier. Le véritable philosophe est en même temps un artiste. C'est grâce à une intuition créatrice qu'il voit le tout [1]. La philosophie est la conquête du fond de notre propre être. Son objet à elle, c'est de spéculer, de dégager ce qu'il y a d'absolu dans l'évolution [2]. Toute véritable œuvre philosophique consiste à collaborer à l'évolution, elle contribue par là à l'enrichissement de la réalité spirituelle (*eine Weiterbildung des Lebensprozesses selbst, ein Wachstum der gestigen Wirklichkeit*) [3]. La philosophie est en rapport étroit avec l'ensemble de la civilisation d'un temps. Une philosophie qui ne prend pas contact avec la vie est une pseudo-philosophie.

C'est guidé par cette conviction qu'Eucken étudie dans ses « Lebensanschauungen der grossen Denker » les doctrines des grands penseurs. Ce remarquable ouvrage est unique dans son genre dans toute l'histoire de la philosophie. On se tromperait si on voulait y voir une histoire de la philosophie dans le sens ordinaire du mot. L'objet que se propose Eucken n'est pas d'exposer les idées des grands penseurs sur les différents problèmes de la philosophie. Il veut plutôt montrer comment et jusqu'à quel point les œuvres des grands philosophes peuvent être considérées comme la réalisation spontanée de la « vie de l'esprit », comme une métaphysique en acte, enfin comme le plus parfait symbole de l'évolution créatrice. Eucken donne à son ouvrage le sous-titre : « Une histoire du problème de la vie dans l'humanité ». Étudier le problème de la vie chez les grands penseurs ne signifie donc pas, pour

1. *Geistige Strömungen.*
2. *Ibid.*, p. 101.
3. *Ibid.*, 102.

Eucken, analyser, disséquer par des procédés purement intellectuels les doctrines philosophiques des différents temps, mais plutôt pénétrer jusqu'aux profondeurs de l'âme des philosophes, afin de saisir par un effort d'intuition créatrice leurs conceptions de vérité et de bonheur, et de reconnaître dans la juxtaposition et la succession des doctrines le grand « Lebensstrom ». Eucken fait donner aux grands représentants de l'humanité de tous les temps une réponse à la question qui agite le plus l'homme moderne : Qu'est-ce que la vérité et le bonheur? C'est pourquoi les « Lebensanschauungen » ne sont pas seulement une des meilleurs galeries de tableaux qui revivent les grands penseurs, mais elles apportent aussi une des meilleures solutions du problème que pose la civilisation du temps présent.

*
* *

Nous ne voudrions pas terminer cette brève étude d'ensemble sans dire quelques mots d'Eucken comme professeur. Iéna est, pour ainsi dire, le berceau de la philosophie allemande. C'est là qu'ont enseigné les premiers grands disciples de Kant : Reinhold, Fichte, Schiller. C'est là qu'ont germé les idées directrices de Hegel et de Schelling. C'est à Iéna aussi que Kuno Fischer a conçu le plan de son œuvre monumentale sur l'histoire de la philosophie. Parmi les professeurs actuels, ce sont surtout Eucken et Hæckel qui font de l'Université d'Iéna une des plus célèbres de l'Allemagne moderne. Eucken est professeur à Iéna depuis 1874. Ses cours sont très fréquentés. On y rencontre souvent des étudiants de toutes les facultés. Contrairement à l'habitude de la plupart des professeurs, Eucken ne lit jamais ses « Vorlesungen » : il se sert plutôt de la parole vivante », et c'est cela qui fait le charme de son enseignement. On a même souvent le sentiment qu'Eucken improvise ses cours. Chaque leçon est une œuvre de création réciproque de l'auditeur et de l'orateur. Eucken ne donne pas de la science toute faite. Il ne veut pas remplacer les manuels de philosophie, il s'efforce plutôt d'initier les auditeurs à l'étude des problèmes de la vie. Ce n'est pas l'entendement, c'est le cœur de l'orateur qui s'adresse au cœur de l'auditeur. Il déroule le problème devant nous et nous invite à le résoudre avec lui. Chaque leçon est une sorte de lutte, Eucken y

met toute son âme. Ses cours sur l'histoire de la philosophie sont souvent de véritables chefs-d'œuvre. Cherchant partout et toujours le courant de vie, Eucken s'efforce de dégager, dans chaque penseur, ce qui constitue l'âme de son œuvre. Eucken sait tellement vivifier son sujet que l'auditeur croit entendre la voix du penseur étudié et assister à sa « lutte pour la conquête d'une vie spirituelle ». C'est ce que nous pouvons dire du moins des cours sur Platon, Plotin, saint Augustin, Spinoza, Rousseau et Fichte, les plus grands maîtres d'Eucken.

Les rapports entre Eucken et les étudiants sont des plus cordiaux. Dès sa première rencontre avec le maître, l'élève sent disparaître l'abîme qui sépare, surtout dans les grandes villes, le professeur de l'étudiant. Eucken est un véritable éducateur. Il ne cherche pas à façonner l'étudiant arbitrairement; il veut, au contraire, lui faciliter le chemin pour qu'il se retrouve lui-même. Il prend une part très active dans les « Philosophische Uebungen » et exige la même assiduité de l'étudiant aussi. Très souvent Eucken assiste aux conférences des étudiants dans la « Philosophische Gesellschaft », prend part à la discussion et fait lui-même des conférences.

Eucken vient d'obtenir le prix Nobel de littérature. Nous l'en félicitons de tout cœur. Puisse cette haute récompense de son activité infatigable contribuer à faire mieux apprécier ses ouvrages en Allemagne et à l'étranger, et encourager ses amis dans leur lutte pour une vie plus vraie, plus riche, plus intérieure.

J. Benrubi.

LA CONSCIENCE AFFECTIVE

Quelques auteurs ont soutenu avec raison que la sensibilité, c'est-à-dire la vie affective et ses phénomènes, ne devrait pas être étudiée avec les procédés applicables aux états intellectuels : mais, outre que ces auteurs sont très peu nombreux, ils n'ont pas été toujours fidèles à leur consigne. Le but de cet article n'est pas de traiter cette question de méthode, bien qu'il s'en rapproche. Il s'agit de montrer la nature propre de la sensibilité, son fond, sa matière, son contenu ; d'établir que la vie affective et la vie intellectuelle sont hétérogènes, irréductibles l'une à l'autre et que, de cette différence foncière résultent des conclusions dont l'importance pratique est grande.

Pour éviter tout malentendu, je fais remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'hypothèse métaphysique sur la nature dernière de la sensibilité. Il y en a deux principales. Pour les intellectualistes, les sentiments sont de l'intelligence confuse, des jugements et des raisonnements qui ne peuvent s'expliquer qu'en termes intellectuels. Pour les volontaristes, elle n'est qu'une forme de la volonté prise au sens le plus large, comme dans la philosophie de Schopenhauer et autres. Nous n'avons rien à dire de cette recherche de l'unité à tout prix, qui obsède les métaphysiciens ; une simple remarque suffira. Si les fonctions psychologiques sont toutes issues d'une seule et même source, — ce qui est probable — il s'est produit au cours de leur développement une telle différenciation qu'elles sont devenues en réalité totalement distinctes dans leurs manifestations, leurs effets, leurs buts. Pris comme faits d'expérience — et telle est la position scientifique , — les états affectifs peuvent être l'objet d'une étude spéciale qui ne suppose ni n'exclut leur réductibilité à des éléments plus simples. Les physiciens et les chimistes procèdent de même : ils étudient les propriétés de la matière, indépendamment de toute hypothèse sur une unité probable, telle

que leur réduction à l'éther ou à l'électricité. Notre position est donc *psychologique*, non philosophique.

La difficulté est ailleurs. Il s'agit de saisir la conscience affective, à l'état pur, en elle-même, dans sa nature propre, non adultérée, isolée de tout élément intellectuel; de montrer qu'elle est la constatation de notre état organique plutôt qu'une connaissance proprement dite, parce qu'en elle le sujet et l'objet sont inséparés.

Une séparation nette entre la conscience affective et la conscience intellectuelle est très difficile, même impossible dans beaucoup de cas, en raison de leurs influences réciproques : car, il faudrait pouvoir éliminer d'une part l'action de l'intelligence sur la sensibilité pour susciter les sentiments d'ordre supérieur; d'autre part, l'action de notre nature affective sur les facultés intellectuelles dont elle fait des instruments à son service. Nous sommes donc presque toujours condamnés à ne pénétrer jusqu'à l'affectif qu'à travers les formes de notre connaissance, par conséquent à le dénaturer.

D'après le criticisme, les catégories (temps, espace, causalité) sont des conditions nécessaires qui s'imposent à la matière de toute pensée; sans elles il n'y a que confusion et chaos, rien n'est pensable, c'est-à-dire intelligible. Les conditions sont les mêmes pour les modes de notre connaissance quant à la matière affective. Sauf des cas peu fréquents ou très simples qui seront énumérés ci-après, l'affectif fait corps avec les perceptions, images, idées, associations et fusions complexes; il semble n'exister que par elles, parce qu'il n'est connu que par elles. Il en résulte que pour nous l'affectif est presque toujours couvert d'un masque. Détaché des modalités de la connaissance qui le déterminent et le limitent, le sentiment paraît s'évanouir dans le néant et n'avoir par lui-même aucune existence. C'est que nous lions l'être au connaître.

Ce fait que, par raison d'une différence foncière de nature, le sentir est réfractaire à une réduction à l'intelligence, c'est-à-dire aux formes ordinaires de notre pensée, a été très bien noté par Ward dans son article bien connu de l'*Encyclopædia Britannica* : « Le sentiment, comme tel, peut être posé comme matière d'*existence* plutôt que de connaissance directe, et tout ce que nous en connais-

sons, nous le connaissons par ses antécédents ou ses conséquents à nous présentés [1] ».

Toutefois on peut sur ce point dépasser l'hypothèse et montrer que ce n'est pas une simple vue de l'esprit.

Une preuve directe est fournie par l'existence d'états de conscience purement affectifs, vides, ou à peu après, de contenu intellectuel.

Une preuve indirecte peut être établie d'après la méthode des variations concomitantes : d'abord, par les effets que produit la disparition totale de la vie affective ou par son extrême affaiblissement; ensuite par les cas inverses, c'est-à-dire la prédominance exagérée de la vie affective sur la vie intellectuelle.

I

Dans l'organisation de l'homme, éliminons un premier groupe : les sens spéciaux de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et toutes les connaissances qui en dérivent. Éliminons un second groupe composé des sensations cutanées, cinesthétiques, de chaud, de froid, et les connaissances qui en dérivent [2]. Reste un troisième groupe, celui des sensations organiques, internes : révélation directe et immédiate de notre constitution, elles ne nous apprennent rien du dehors. C'est ce dernier groupe seul que nous avons à scruter dans sa valeur psychologique, à l'exclusion des deux autres qui impliquent une connaissance quelconque du monde externe.

Supposons donc un tel être, ainsi dépouillé de tous moyens de connaissance objective (peut-être s'en trouve-t-il à quelque degré de l'échelle animale). En négligeant les formes inférieures, amorphes, et les agrégats coloniaux, l'animal, sous sa forme individuelle, est un tout circonscrit, une unité dans le temps et l'espace : toute réaction qui ne vient que de lui-même est la matière de sa sensibilité

1. Feeling as such is, so to put it, a matter of *being* rattrer than direct Knowledge; and all that we know about it we know from its antecedente and consequents in presentation. (*Encyc. Brit.*, tome XX, art. *Psycholog.*, p. 44).

2. Il convient de remarquer que la sensibilité des téguments ne peut être supprimée et que par conséquent notre hypothèse est irréalisable, mais cette sensibilité peut être réduite à une connaissance vague, presque nulle des agents extérieurs.

affective. En ce sens, on a pu dire qu'il est une force individuelle; mais elle est la somme d'un grand nombre d'autres forces.

1° Considérons d'abord les conditions *physiologiques* de cette sensibilité affective et leur complexité.

L'hypothèse de l'énergétisme est actuellement pour la plupart des physiologistes l'explication la plus plausible des phénomènes de la vie et elle est conciliable avec toutes les théories métaphysiques. L'univers est un immense réservoir de forces dont l'animalité est une infime portion et les phénomènes vitaux sont des métamorphoses d'énergie comme les autres phénomènes de la nature.

La matière vivante est en état de mobilité incessante. Les éléments moléculaires seraient, d'après les physiciens, décomposables en corpuscules effectuant 500 trillions de tours par seconde. Ces chiffres nous donnent une idée de l'énorme travail qui accompagne le métabolisme. Toutefois ceci n'a pour nous qu'un intérêt très général. A moins d'admettre — sans preuves — avec Cope l'existence d'une sensibilité primordiale, consciente et contemporaine de la vie ou toute autre forme hypothétique du panpsychisme, les mouvements du protoplasme amorphe, de l'amibe et leurs analogues nous éclairent peu sur cette sensibilité affective que nous étudions. Il faut chercher plus haut, là où quelque différenciation fonctionnelle s'est produite, où quelque rudiment de système nerveux a paru.

Récemment Jenkins [1] a soutenu qu'il y a une façon d'agir primitive et fondamentale de tous les organismes depuis l'amibe jusqu'à l'homme : c'est la méthode d'essai (*trial*) ou de tâtonnement. L'énergie intérieure accumulée par le métabolisme, lorsqu'elle est dérangée par quelque stimulus extérieur ou intérieur, déborde en plusieurs directions, produit des réactions variées et fortuites. Ces changements se poursuivent jusqu'à ce que l'un d'entre eux réussisse à délivrer l'animal du stimulus perturbateur : à la suite de mouvements d'essais (*testing*), il maintient ceux qui sont utiles. Les période d'essai s'abrégeant toujours, les réactions aux stimulus les plus fréquents tendraient peu à peu à se stéréotyper en un processus fixe de réponse. Les réactions *négatives* seraient donc les premières, d'après Jenkins, et les réactions positives seraient d'ori-

1. *Behavior of the lowers Organisms*, New-York, 1906, Macmillan.

gine secondaire. Ce dernier point a été contesté en raison de la tendance primordiale de la vie à s'étendre partout où elle trouve des conditions favorables. Cette discussion n'importe pas ici. La conclusion de notre auteur, c'est que la tendance fondamentale de tous les organismes à chercher et à trouver leurs conditions de vie serait expliquée par l'adaptation de leur conduite (*Behavior*) au milieu et par son caractère régulateur.

Ainsi cette sensibilité diffuse se spécialise; mais ses actes, comme les réflexes, n'impliquent pas nécessairement une conscience. Elle paraît exiger quelque centralisation que l'apparition du système nerveux rend possible et qui, dans l'évolution ascendante de la vie cérébrale, s'affermit et augmente en complexité.

Certaines questions pourraient se poser ici; je les omets, parce qu'elles sont plutôt discutées que résolues : Si le courant nerveux qui aboutit d'abord aux centres inférieurs ne suscite que des réactions inconscientes, purement physiologiques? — Si, lorsque ce courant agit sur les centres supérieurs (la masse cérébrale), il ne se produit pas, au début, des consciences partielles, locales, simultanées qui précèdent la forme unifiée?

Quelque solution qu'on adopte, ce qui est certain c'est que la conscience, lorsqu'elle se constitue, est totalement ou principalement affective et ne peut être autre. Elle exprime d'une part l'état des tissus et du travail organique, les impressions issues des viscères comme le canal alimentaire et ses annexes, les organes respiratoires, génitaux et autres parties internes; — d'autre part, les impressions qui dérivent des contractions musculaires, des mouvements.

Quelques naturalistes (Owen, Charlton Bastian, Romanes) ont fait remarquer qu'il y a lieu de croire « que ces impressions émanant des tissus et des viscères forment une portion importante de la masse totale des impressions qui excitent l'activité cérébrale et la vie mentale (autant qu'elle existe) des animaux invertébrés; que c'est par ces stimulus intérieurs que ces animaux sont déterminés à leurs actes et à leurs mouvements habituels ». Nous ne sommes pas très autorisés à mesurer l'intensité des sensations organiques d'un poisson, d'un reptile ou d'un oiseau d'après celles qui nous sont familières à nous-mêmes : cependant, chez ces animaux, beaucoup d'impressions viscérales peuvent être plus conscientes que celles que nous éprouvons et elles peuvent entrer dans

une proportion beaucoup plus grande dans la trame des impressions sensitives qui constituent la vie consciente de ces êtres (Bastian).

Même remarque pour l'enfant qui vient de naître. Une grande partie du système nerveux embryonnaire cesse de fonctionner, tandis que d'autres parties se développent et constituent le système dit sympathique. Quand les poumons ont, pour la première fois, fourni au corps sa nouvelle nourriture — l'oxygène — la portion du système embryonnaire qui détermine la corrélation des poumons avec les autres parties du corps, entre en fonction. Aussitôt que l'estomac a reçu sa première nourriture (le lait maternel) les nerfs correspondants commencent à travailler et ainsi de suite. A cette période les sensations internes sont tout, les sensations externes, fondement de la connaissance objective, presque rien. La conscience intellectuelle sommeille encore ou est à peine éveillée; rien ne présage sa destinée future.

La conscience primordiale est donc purement affective. Sur elle repose la psychologie intellectuelle qui par la variété, la richesse, la complexité de ses opérations, cache l'autre. D'où cette illusion fréquente qu'elle est fondamentale et seule existante.

2° Au-dessus de ces manifestations élémentaires de la vie affective y a t-il des manifestations supérieures, vides de tout contenu intellectuel ou très pauvrement pourvues? Beaucoup de psychologues semblent admettre implicitement et comme une chose évidente, que tout phénomène affectif est associé à un acte de connaissance. Quelques-uns même ont soutenu explicitement et avec beaucoup de légèreté, « qu'il n'y a pas un état émotionnel qui ne soit lié à un état intellectuel ».

J'ai essayé ailleurs [1] de montrer par des faits qu'il existe une vie affective pure, autonome, indépendante de la vie intellectuelle, qui a sa cause en bas, dans les variations de la cénesthésie qui est elle-même une résultante des actions vitales; que dans la psychologie des sentiments le rôle des sensations externes est bien mince, comparé à celui des sensations internes; que tout changement profond dans la conscience des fonctions vitales modifie le ton affectif : or, les sensations internes n'ont rien de représentatif. J'ai produit des exemples où l'on constate ces trois moments successifs : organique,

1. *Psychologie des sentiments.* Introduction, p. 8.

affectif, intellectuel — et où l'on voit que ce n'est qu'*ultérieurement* que le sentiment vague et diffus prend corps, se fixe dans une perception ou une idée.

J'ai réduit ces états de conscience affective pure à quatre types principaux :

1° États agréables (plaisir, joie), celui du hachich et de ses analogues, l'euphorie du phtisique et des mourantes, etc.

2° États pénibles (tristesse, chagrin), la période d'incubation de la plupart des maladies, la mélancolie des périodes menstruelles, etc.

3° État de peur : sans raisons, sans causes apparentes, sans objet, sans justification, peur de tout et de rien.

4° État d'excitation : se rapproche de la colère, est fréquent dans les névroses; c'est une manière d'être instable et explosive qui, d'abord vague et indéterminée, finit par prendre une forme, s'attacher à une représentation et se décharger sur un objet.

Mais ces quatre groupes n'épuisent pas la matière. Sans prétendre à une énumération complète, rappelons d'autres états, fréquents dans la vie, étrangers à la conscience intellectuelle.

D'abord la fatigue. On l'a définie la conscience de la faiblesse musculaire. A l'état normal, nous avons un sentiment confus mais continuel de l'état de contraction ou de relâchement de nos muscles : bien-être, vigueur, légèreté quand ils sont fermes et bien tendus; fatigue, quand ils sont atoniques et relachés. Passagère chez l'homme sain, la fatigue s'installe à demeure chez les débiles — notamment les neurasthéniques, elle ne disparaît jamais. Elle devient une forme permanente de la conscience affective, attribuable à elle seule, en raison de sa subjectivité pure.

La névrose d'angoisse est un exemple encore plus saisissant de l'autonomie affective. « Il est des cas, dit le Dr Sollier, où l'émotivité se montre à l'état isolé, indépendant de toute cause provocatrice. Elle se traduit par une inquiétude vague, une appréhension pénible allant souvent jusqu'à l'angoisse. Elle se localise tantôt dans l'appareil respiratoire (suffocation, dyspnée); tantôt sur le cœur (palpitations, resserrement); tantôt sur l'estomac (malaise indéfinissable s'accompagnant de tristesse, de dépression). L'angoisse est un état émotionnel qui ne correspond à aucune émotion particulière et qui participe à la fois de toutes; d'où le caractère vague, indéterminé, diffus de ses manifestations et le sentiment incompa-

rable et inexprimable qui en résulte. *C'est de l'émotivité pure* pouvant présenter tous les degrés, depuis une simple gêne prédominant dans un point du corps jusqu'à l'état de malaise général le plus pénible.... Le rôle des représentations est très secondaire : c'est presque toujours une explication, une interprétation de l'angoisse. »

On pourrait citer encore l'état de détresse qui précède une syncope et l'état de confusion mentale qui prélude au retour de la conscience normale. Mais il convient surtout de rappeler le groupe des *émotions-chocs* dont la surprise est le type le plus net. Très fréquente et très connue, elle n'a pas été étudiée par les psychologues, peut-être en raison de sa simplicité et de sa courte durée. Sollier en a fait une très bonne analyse dont je résume les traits principaux. Le phénomène essentiel, primordial, c'est l'arrêt qui peut être d'ordre physique — un bruit, une lumière insolites; d'ordre intellectuel — la compréhension subite d'une erreur de raisonnement; d'ordre moral — éveiller chez autrui un sentiment contraire à celui qu'on attendait. Cet arrêt s'étend à toutes les fonctions, surtout quand la surprise est violente : le rythme du cœur est modifié, la respiration suspendue, les muscles immobilisés, le regard fixe, la pensée en suspens. Mais cet arrêt doit être brusque, inopiné; l'action lente, progressive, ne produit pas le choc de la surprise. Il se produit toujours un sentiment de malaise : « Souvent il faut de la précaution pour annoncer une très bonne nouvelle quand elle est tout à fait imprévue, invraisemblable; le premier choc gâte la joie future [2] ».

On remarquera que la surprise, en éliminant les causes qui la suscitent et ce qui en résulte — prise en elle-même — se réduit à un simple état de choc et de malaise. L'affectif n'est donné que comme existant, senti; il n'est *connu* que par ses antécédents et ses conséquents. De plus, il y a au fond de cet état un élément moteur, puisque la surprise est un arrêt de mouvement. Ceci n'est pas affectif; mais entre la sensibilité affective et la motricité, il est impossible d'établir une séparation réelle; on ne peut les disjoindre que par une analyse idéale. Il sera d'ailleurs nécessaire de revenir plus loin sur cette question.

1. Sollier, *Le mécanisme des émotions*, p. 30.
2. Sollier, *ouvrage cité*, pp. 80, 87.

II

Nous venons de montrer par une énumération de faits que la conscience affective, loin d'être une chimère, apparaît assez fréquemment dans la vie ordinaire. On peut la considérer sous un aspect différent, non plus dans ses manifestations particulières et transitoires, mais comme un facteur toujours agissant, comme une manière d'être générale et permanente : beaucoup plus vague, elle n'en existe pas moins par elle-même, indépendante de tout adjuvant intellectuel. C'est la cénesthésie, tant de fois décrite qu'il est inutile d'insister. On peut l'appeler aussi conscience organique, c'est-à-dire la forme la plus élémentaire mais la plus pure de la conscience affective dont le ton est incessamment modifié par les fluctuations du travail vital. Son importance capitale ressort de sa présence et, nous le verrons, encore plus de sa disparition.

Les physiologistes ont quelquefois comparé l'organisme à une somme de cellules de nature diverse, plongées, immergées dans un milieu liquide qui les baigne et les nourrit. Les psychologues peuvent de même comparer la conscience affective à une atmosphère diffuse qui, — tantôt dense, tantôt raréfiée — enveloppe tous les phénomènes intellectuels (sensations, représentations, concepts, associations, raisonnements) et les attitudes mentales (attention, volitions, mouvements). Avec un illogisme étrange qui ne peut s'expliquer que par des préjugés métaphysiques, beaucoup de psychologues admettent implicitement ou par affirmation expresse, que cette conscience organique, cette sensibilité affective, élémentaire et pure — dont nous essayerons ci-après de fixer les caractères — est sans rapport avec les sentiments dits supérieurs. Qu'elle soit l'accompagnement naturel de toutes les sensations externes et des appétits individuels ou sexuels : cela ne fait pour eux aucun doute ni ne les choque. Mais, lorsqu'il s'agit des formes du sentiment dont l'objet est immatériel, cette connexion avec la vie organique, viscérale, leur semble inadmissible[1]. Sans entamer ici une discussion qui sortirait de notre sujet, il est clair que la conscience affective,

1. Cette thèse est soutenue notamment par Stumpf. Ladd écrit : « Comment peut-on comparer le plaisir du fromage et de la bière au plaisir de voir un bon Hamlet ? »

base primaire et permanente de notre personnalité, est la synthèse de tous les facteurs organiques, et c'est sur elle qu'agissent les idées qui sont les stimulus des sentiments supérieurs, au lieu et place des sensations. La seule différence est dans la nature psychologique de l'excitation agissant tantôt à la manière des sensations externes et internes, tantôt à la manière des représentations. Si l'idée n'a pas de résonance dans l'organisme, si elle reste sans influence sur son activité vitale — ce qui est fréquent — alors il n'y a plus qu'une conception pure, un simple état intellectuel.

Soit le sentiment religieux. Réduit à ce qui est en lui essentiel et universel, c'est la croyance en un pouvoir supérieur à l'homme et dont il dépend : forces de la nature, animaux, génies, Dieu idéal et transcendant. Si cette conception ne produit aucune réaction dans la conscience affective (joie, amour, peur, confiance, etc.), c'est l'indifférence ou la négation athée. — De même pour le sentiment moral. L'idée d'un bienfait, d'une injustice, de la cruauté d'un Néron ou d'un Gengis-Khan produit chez la plupart des manifestations physiologiques, visibles et tangibles. Chez d'autres, rien : « leur cœur est sec ». L'expérience et la logique n'autorisent aucun *hiatus* dans la série ascendante des sentiments, ni l'absence de conditions organiques dans un état quelconque *réellement* senti.

Je n'ai pas l'intention d'entamer une discussion prolongée sur ce point. La psychologie du sentiment est tellement pleine de questions obscures et épineuses, que l'on court risque à chaque instant de s'égarer dans des digressions. Mon seul but est de rechercher les marques distinctives, les caractères propres de cette conscience affective que nous avons considérée jusqu'ici dans ses manifestations plutôt que dans son fond et dans sa nature essentielle.

On a essayé, durant ces dernières années, de déterminer les critères du sentiment. Titchener, dans son récent ouvrage, *Feeling and Attention*, en distingue six proposés par divers auteurs (Wundt, Külpe, Stumpf, Lipps). Après une critique minutieuse, il se déclare disposé à en admettre deux et seulement en une certaine mesure[1].

1. Titchener : *Lectures on the elementary Psychology of Feeling and Attention*, in-12. New-York, Macmillan, 1898, chap. II. Les critères du sentiment par opposition aux états intellectuels sont, d'après les auteurs précités : 1° le défaut de clarté des phénomènes affectifs; 2° leur antagonisme qualitatif : tandis que les sensations se rangent entre des différences *maxima*, les sentiments se rangent

Mais notre but n'est pas le même. Il ne s'agit pas d'une détermination par différences entre la conscience affective et la conscience intellectuelle, entre la sensibilité et l'intelligence, entre le sentir et le connaître. Nous cherchons une détermination directe — non par comparaison — de la vie affective, son *proprium quid*, les caractères qui sont à elle et rien qu'à elle.

Une réponse se présente immédiatement à l'esprit de tous : Cette marque propre et exclusive, c'est le plaisir et la douleur; en termes plus généraux, l'agréable et le désagréable avec leurs innombrables variétés. Ceci étant admis universellement et sans aucune contestation par tous les psychologues, il est inutile d'insister.

Cette réponse n'est-elle pas trop simple? Ce caractère distinctif est-il le seul? Telle est la question à examiner.

Il y a une vingtaine d'années, j'ai fait remarquer que la définition classique : « La sensibilité est la faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur » paraît incomplète et ne pénètre pas jusqu'au fond de sa nature; que les états agréables ou désagréables n'ont qu'un avantage — d'être la portion claire, c'est-à-dire pleinement consciente d'un fait plus complexe; mais qu'elles dépendent des désirs et aversions, des tendances positives et négatives; que celles-ci sont les processus *élémentaires* de la vie affective dont le plaisir et la douleur ne font que traduire la satisfaction ou l'échec. Sous diverses formes et en termes différents, plusieurs contemporains me paraissent soutenir une thèse analogue, sinon identique.

Je prends comme type celle de Wundt qui est, à mon avis, la mieux élaborée. Les critiques l'accusent d'avoir beaucoup varié dans les esquisses successives qu'il a publiées depuis 1874 jusqu'à l'époque actuelle, dans les diverses éditions de ses traités de psychologie (Manuels ou grands Traités) et dans des articles spéciaux. Pourtant, il est inévitable qu'on hésite et tâtonne sur un terrain si mouvant. Quoi qu'il en soit, voici réduite à ses principales affir-

entre des contraires (*Gegensätze*) *maxima*; 3° les sentiments sont subjectifs; 4° ils ne sont pas localisables; 5° les sentiments au contraire des états intellectuels s'affaiblissent par l'habitude; 6° ils se distinguent par leur intensité centrale : l'image est plus faible que la sensation, tandis que l'image affective est équivalente à l'affection elle-même. (Théorie de Kulpe.) — Titchener expose longuement les raisons et les objections qui ont été produites sur ce sujet. Il déclare finalement qu'il accepte les deux premiers critères, qu'il tient pour douteux le troisième et le quatrième et qu'il rejette les deux derniers.

mations, sa théorie quelquefois dénommée « Théorie à trois dimensions du Sentiment ».

Les sentiments sont déterminés par trois principales directions (*Hauptrichtungen*); l'agréable et le désagréable; l'excitation et la dépression; la tension et le relâchement. Entre les points extrêmes de ces trois couples, sur la ligne qui unit les deux pôles de chaque *Hauptrichtung* viennent se situer les sentiments qui, qualitativement distincts, sont, d'après Wundt, une multitude. Dans un sentiment individuel on peut reconnaître les trois directions ou deux seulement ou même une seule. Ces trois directions (ou dimensions) correspondent aux trois attributs des sensations et des idées : la qualité, l'intensité, la durée. Elles sont aussi en rapport avec la position d'un sentiment donné dans le cours du temps; le plaisir et la douleur dénotent une modification déterminée de notre état présent; l'excitation-dépression exercent une influence déterminée sur l'état suivant; la tension-relâchement sont déterminés qualitativement par l'état précédent. Wundt appuie sa théorie, d'abord sur l'observation intérieure, ensuite sur la « méthode d'expression » c'est-à-dire sur l'observation physiologique; changements dans l'innervation du cœur, des vaisseaux, du mécanisme respiratoire, etc. C'est la justification objective [1].

Éliminons le premier couple que Wundt, à l'origine, admettait seul, comme tout le monde. Il ne soulève aucune objection. Mais les deux autres couples ne semblent pas déterminer *à titre égal* la nature foncière de la vie affective. Il est regrettable que l'auteur donne de l'un et de l'autre peu d'exemples concrets — ce qui mettrait en relief les différences — et qu'il les emprunte toujours à la classe des sensations.

Ainsi pour le couple excitation-dépression, il rappelle les impressions variables que produisent les sons et les couleurs : le rouge est excitant, le bleu est déprimant. Pour l'autre couple, il rappelle que, dans l'état d'attente d'une impression sensorielle, il y a un

1. *Grundriss der Psychologie*, p. 97 et suiv. D'après Titchener (*ouvrage cité*, p. 165) qui conteste les expériences de Wundt pour lui opposer les siennes, les jugements pour l'agréable-désagréable sont directs, aisés, naturels; — pour l'excitation-dépression, ils sont équivoques; — pour la tension-relâchement ils sont aisés, mais toujours exposés en termes kinesthétiques. Le même auteur critique aussi la terminologie flottante de Wundt. Ainsi l'opposé de l'excitation est nommé tantôt dépression, tantôt arrêt (*Hemmung*), tantôt état de repos (*Beruhigung*).

sentiment de tension et que, lorsque le phénomène attendu est entré dans la conscience, il y a un sentiment de relâchement.

Evidemment, on constate une différence entre les deux cas, mais n'est-ce pas précisément parce que le second est *purement moteur*, parce que la tension et le relâchement sont une *forme* du sentiment plutôt que sa matière proprement dite? Même remarque pour les psychologues qui admettent comme catégorie affective le couple effort-résistance. Par contre Royce est disposé à admettre que deux « dimensions », plaisir-douleur, agitation-repos suffisent à expliquer les faits. Pour ma part, je déclare adopter la même solution. En somme, on semble accepter les trois *Hauptrichtungen*; mais les uns fondent les deux dernières en une seule; les autres coupent la troisième en deux.

Malgré leurs dissidences ces thèses ont toutes un fond commun : c'est la réintégration des éléments moteurs dans la constitution fondamentale de la sensibilité. Mais alors, dira-t-on, nous sortons de la sensibilité purement réceptive pour entrer dans la psychologie des mouvements? C'est inévitable. Entre la sensibilité affective et la motilité, il est impossible d'établir une séparation réelle, on ne peut que la déterminer idéalement : il serait chimérique de poursuivre une dissociation totale. Remarquons d'ailleurs que la question est un peu factice, nos divisions et séparations n'étant souvent que des artifices adaptés à notre commodité pour l'étude et qui sont sans valeur à la limite.

Du point de vue de l'évolution, à l'origine, on voit que, dans l'irritabilité primitive de la matière vivante, sensibilité et motilité sont indivisées. Les premières combinaisons protoplasmiques capables de réduire des corps étrangers, en leur propre substance, manifestent un équivalent du choix, car d'une part elles sont attirées par les matières assimilables, d'autre part elles repoussent les matières inadaptées. Ce qui traduit dans la langue d'une psychologie qui n'existe pas encore — à moins qu'on admette le panpsychisme — est d'une part l'équivalent de l'agréable-désagréable, d'autre part l'équivalent des tendances et des instincts. De même que l'ovule fécondé, masse d'apparence homogène, se différencie en tissus et en organes, de même l'irritabilité primitive, homogène et confuse, expression de la sensibilité à l'état d'enveloppement, se différencie en tendances spéciales : besoin respira-

toire, faim, soif, appétit sexuel, etc.; j'omets les formes supérieures suscitées par le développement intellectuel.

Ces remarques avaient pour but de marquer la communauté d'origine et, par suite, de nature entre la sensibilité statique, immanente (plaisir-douleur) et la sensibilité dynamique, active, qui se manifeste par des mouvements.

En résumé, prise isolément et dans son fonds, la conscience affective paraît réductible à deux propriétés essentielles : plaisir et douleur, excitation et dépression.

La première propriété est la plus évidente, peut-être parce qu'elle est la plus voisine de la conscience intellectuelle. Elle entre constamment dans le moule de la connaissance, elle est attachée à des sensations ou à des représentations qui la fixent, la circonscrivent. Ainsi les nombreuses manifestations de la douleur sont déterminées par une localisation dans l'organisme à la manière des sensations ou par des épithètes empruntées aux sensations : elles sont lancinantes, pongitives, fulgurantes, cuisantes, mordicantes, térébrantes, etc. De même pour les états agréables. C'est peut-être grâce à ce nimbe intellectuel que cette propriété est clairement consciente et universellement admise.

La deuxième propriété se découvre moins aisément, étant non localisable et plutôt subconsciente. Elle est disposition à agir, mouvements virtuels ou réels, à l'état naissant ou exprimés par des impulsions et des tendances. Sous sa forme négative, elle est arrêt ou diminution de mouvements. Elle est une transformation de l'énergie directement produite par les processus physico-chimiques de la vie.

Au-dessous de ces vibrations sourdes qui sont la trame de la vie affective, je ne vois plus qu'une activité inconsciente — au sens strict — c'est-à-dire, à mon avis, physiologique, et nous sortons de la psychologie.

Reste une remarque finale qui n'est pas sans intérêt. Si l'on reconnaît l'existence de processus excitants et déprimants, indépendamment du plaisir et de la peine, on peut répondre clairement à une question souvent discutée par suite d'une conception incomplète des éléments de la vie affective : y a-t-il des états neutres ou indifférents? et on peut légitimer l'affirmative.

Si les états « algédomiques » sont la sensibilité tout entière, on

doit soutenir logiquement que le plaisir et la douleur peuvent diminuer progressivement dans la conscience, sans jamais atteindre un état neutre, indifférent = 0°. Et on l'a fait; mais c'est une assertion purement théorique. Bain avait déjà dit en termes excellents : « Nous pouvons sentir et cependant n'être ni heureux n malheureux. Un sentiment peut être très intense sans être agréable ni désagréable; un tel sentiment s'appelle neutre ou indifférent » et il en donne des exemples. Seulement cet état « de simple excitation » qu'il n'introduit qu'en passant, sans insister, peut sembler épisodique ou d'importance secondaire pour le sujet [1].

Mais si l'on pose l'excitation comme facteur élémentaire et ordinaire de la vie affective et si l'on remarque avec Wundt que l'une des *Hauptrichtungen* peut faire défaut (ici l'agréable et le désagréable), l'état neutre, c'est-à-dire d'excitation ou de relâchement pur et simple, n'est plus seulement une affirmation de la conscience qu'on peut contester, mais une conséquence nécessaire de notre constitution affective.

III

Nous pouvons reprendre notre sujet d'une autre manière, — par la pathologie. Ils ne paraissent pas en avoir usé les psychologues qui, par ailleurs, ont cherché avec tant de soin à établir les caractères fondamentaux de la sensibilité. Cependant l'absence momentanée ou la disparition totale de la conscience affective ne sont pas des phénomènes sans valeur pour la détermination de sa nature et l affirmation de son autonomie.

Puisque nous traitons la question sous sa forme générale, je ne mentionnerai qu'en passant et sans m'y arrêter les disparitions courtes, locales, partielles de la sensibilité. On sait que l'analgésie peut se produire soit spontanément comme dans l'hystérie, le somnambulisme, la syringomyélie; soit artificiellement sous l'influence du chloroforme et des autres anesthésiques. Quelquefois pendant une opération, le patient, insensible à la douleur, peut répondre aux

1. Ce problème a été récemment discuté et résolu dans le même sens par Rauh : *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, p. 60, et par Revault d'Allonnes : *Les Inclinations* (1908). Nous renvoyons à ce dernier pour les détails de la discussion, p. 50 et suivantes.

questions, proférer quelques remarques; ce qui prouve que la conscience affective est *séparable* des opérations intellectuelles.

L'anhédonie (si l'on me permet ce néologisme par opposition à l'analgésie) se rencontre aussi. J'ai rapporté ailleurs plusieurs cas d'insensibilité au plaisir physique, — notamment sexuel. On a signalé aussi la perte de toute sensibilité supraphysique : joie, tristesse, haine, tendresse, en un mot de toute émotion, — un état d'indifférence pour tout et pour tous, l'intelligence restant intacte et la conduite de la vie à demi autonomique [1].

Ces faits qui sont nombreux prouvent encore une fois que la vie affective est indépendante des opérations intellectuelles. Mais nous cherchons autre chose : les indications que la pathologie peut nous fournir sur les caractères fondamentaux de la sensibilité.

Pendant ces dernières années, on étudie sous les noms de dépersonnalisation, perte du sentiment de la réalité, sentiment d'étrangeté, d'isolement, un état intéressant pour nous parce qu'il paraît être l'effet et l'indice d'un changement dans la vie affective. Ces termes ne sont pas complètement synonymes; ils supposent des différences cliniques et mêmes psychologiques; mais ils supposent aussi un fonds commun sous des variations individuelles : ce qui nous permet d'employer indifféremment l'une ou l'autre de ces désignations.

Pour éviter toute confusion, une remarque préliminaire n'est pas inutile. Il ne s'agit pas des cas de double ou multiples personnalités qui d'ailleurs, sous une forme nette et rigoureuse, produite par la nature et non par l'artifice (hypnose, suggestion), ne sont pas très nombreux. Tous les cas classiques depuis la Félida d'Azam jusqu'à la contemporaine Miss Beauchamp de Morton Prince ont un caractère propre : c'est que la personnalité actuelle ignore totalement ou en grande partie la personnalité disparue, en attendant que celle-ci rentre en scène à son tour.

La dépersonnalisation est autre chose, c'est la conscience d'un changement profond dans la perception des événements intérieurs et extérieurs; mais le souvenir de l'état normal est si peu effacé que c'est par comparaison avec lui que l'individu se trouve changé.

La description de cet état a été faite par plusieurs auteurs : on peut le résumer comme il suit.

1. Pour les faits, je renvoie à la *Psychologie des sentiments*, p. 33 et suiv.; p. 54 et suivantes.

Pour les phénomènes intellectuels : les sensations et perceptions perdent leur acuité, leur netteté, leur rapidité, leur vigueur; le monde extérieur apparaît comme lointain, étrange, sans prise sur l'individu. Affaiblissement de l'attention, quelquefois de la mémoire et des opérations logiques.

Pour les états affectifs, indifférence complète, impossibilité d'être ému que Dugas appelle « apathie » et Œsterreich « athymie » (ἀ, θύμος). Ainsi une malade de P. Janet, divorcée après trois années de mauvais traitements, était incapable de haine et même de tout ressentiment contre son mari.

Cette vie crépusculaire et fantomatique est connue depuis assez longtemps. Esquirol l'a décrite; puis les observations sont devenues assez nombreuses. Je ne les rapporte pas, la dépersonnalisation n'étant introduite ici que pour essayer de pénétrer d'une autre manière dans le fond de la sensibilité affective [1].

Au reste, cette perte du sentiment de la réalité, sous une forme mitigée et transitoire, n'est pas un phénomène rare. Beaucoup la connaissent par expérience personnelle. Pour ma part, je l'ai subie quelquefois pendant une heure au moins sous l'influence d'un mauvais état physique ou d'une dépression mentale. On passe au milieu des hommes et des choses, sans regarder, sans entendre, sans retour sur soi-même et sur sa vie intérieure : on lit machinalement les pages d'un livre sans rien en garder; on parcourt de longues salles d'un musée comme un automate; tout est indifférent, rien n'attire, rien n'intéresse, rien ne reste.

*
* *

Voici donc des gens qui vivent dans un rêve, insensibles, apathiques, ayant conscience de leur état qu'ils comparent à leur vie passée avec ses perceptions nettes, ses émotions, son activité. Quelle est la *cause* de cette transformation?

On a d'abord supposé une perversion sensorielle; mais l'étude objective des malades, de leur faculté de percevoir, jointe à leur

1. Consulter principalement : P. Janet, *Obsessions et psychasthénie*, tome I, p. 372 et suiv., pp. 433 et suiv. — Dugas, *Revue philosophique*, 1898, t. I, p. 500, et t. II, p. 423. — Œsterreich, *Die Entfrämdung der Wahrnehmungswell und die Depersonnalisation in der Psychasthenie*, 1907, Leipzig, Barth. Résumé par l'auteur dans *l'Année psychologique*, 1908, p. 462.

propre témoignage sont contraires à cette hypothèse. Dans la dépersonnalisation, les sens externes ne présentent aucune altération. On a même prétendu que les sensations internes sont normales ; ce qui est moins sûr.

Faut-il l'attribuer à l'affaiblissement de l'attention? Assurément cette diminution existe, mais n'est elle-même que l'effet d'une cause plus profonde : l'absence d'intérêt pour tout; par suite l'impossibilité d'une concentration de l'esprit, d'un effort, d'une attitude de préhension à l'égard des événements. Cette explication est donc à écarter.

A mon avis, il faut chercher la cause vraie dans une transformation de la conscience affective : thèse soutenue partiellement par Janet et Dugas et sans restriction par Œsterreich [1].

La cause de la dépersonnalisation, dit ce dernier auteur, doit être cherchée « dans une inhibition généralisée de la vie affective ». Les plaintes des malades, celles qu'ils répètent le plus souvent, témoignent de l'arrêt des sentiments — primitifs ou secondaires — qui se lient normalement aux sensations. Telle est la cause qui donne à tout ce qu'ils perçoivent un cachet d'étrangeté. Ils affirment n'être plus capables de se représenter quelque chose. Mais cette affirmation, qui ne résiste pas à l'examen de leurs fonctions, s'explique si l'on tient compte de l'affaiblissement des sentiments qui accompagne les représentations aussi bien que les sensations. « De même il est très vraisemblable que la diminution d'activité et de vivacité intellectuelles dépend principalement de l'inhibition affective qui supprime les motifs ordinaires de l'intérêt... » « Le malade n'est pas seulement aboulique, il présente, si l'on peut ainsi dire, une *athymie* généralisée. Les crises d'excitations affectives qui apparaissent de temps à autre et qui, d'ailleurs, ne prennent pas pour la conscience du sujet tout leur développement émotionnel, ne sont pas en contradiction avec cette *athymie*. On sait que toute action psychique qui s'exerce après avoir subi une inhibition donne lieu à des effets normaux excessifs. » L'auteur fait observer que, malgré

1. Cet auteur me range parmi ceux qui, comme Krishaber et Taine, admettent comme cause principale une perversion sensorielle. Tout au contraire, dès 1883, j'ai émis timidement l'hypothèse d'un changement dans la cénesthésie comme source première des altérations de la personnalité. Mais à cette époque, l'importance primordiale de la sensibilité affective dans les transformations brusques de l'individualité ne m'apparaissait pas suffisamment.

l'inhibition affective dont les déclarations des malades ne permettent pas de douter, les signes objectifs, c'est-à-dire l'expression des émotions (qui ne sont plus présentées comme telles) sont conservées sans modifications appréciables[1]. Il termine en faisant remarquer « que ces faits tendent à démontrer que la vie affective a, pour la détermination de la vie psychique en général, une importance beaucoup plus grande que ne l'admet la psychologie moderne, développée trop exclusivement dans le sens intellectualiste ».

Si du point de vue spécial de notre sujet — la nature de la sensibilité — nous examinons les faits et l'interprétation qui précèdent, nous y trouvons un appui pour maintenir sous une autre forme et par d'autres raisons que la vie affective a deux caractères fondamentaux; l'excitation-dépression, qui est le principal et le plus stable; les phénomènes de plaisir et de peine, qui sont plus superficiels. Examinons les causes de leur disparition.

Œsterreich rattache franchement la perte du sentiment de la réalité comme effet à une inhibition affective comme cause. C'est la perte ou l'affaiblissement notable de l'état d'excitation. Mais d'où vient cette inhibition affective, ce terme n'étant guère qu'une constatation? L'auteur ne le dit pas. On sait que le mécanisme de l'inhibition est fort obscur pour les physiologistes. Quel qu'il soit, il suppose une cause et on serait assez disposé à la chercher dans une modification de la cénesthésie. Œsterreich semble s'y refuser, puisqu'il écrit : « Comme, d'ailleurs, les sensations organiques ne présentent aucune altération [chez les malades], la présence de ces signes objectifs dans l'état d'athymie constitue une réfutation décisive de la théorie de James-Lange pour laquelle les sentiments ne sont autre chose que les sensations organiques concomitantes ». Pourtant une affirmation absolue est bien risquée, puisque nous ne pouvons pénétrer dans le fond obscur des changements divers qui se produisent dans les organes, les tissus, les cellules qui sont elles-mêmes des microcosmes, ces changements étant des phénomènes surtout dynamiques. La cénesthésie n'est qu'une somme,

1. Revault d'Allonnes, dans son livre sur *les Inclinations*, soutient que l'affectivité est distincte des réactions mimiques (expression des émotions) qui peuvent se produire d'une manière automatique. (Voir *Revue philosophique*, août 1908, p. 182, et suiv.)

une résultante qui se résout en ces phénomènes élémentaires et est finalement réductible à l'irritabilité, c'est-à-dire à la propriété qu'a la matière vivante de répondre à des excitations. Nous avons rappelé plus haut que cette matière vivante est en état de mobilité incessante qui consiste en transformations d'énergie, en passage du potentiel à l'actuel ou inversement. Les biologistes admettent que depuis le mouvement amiboïde tout à fait irrégulier jusqu'au mouvement musculaire rigoureusement ordonné, tous reposent sur un même principe : « la diminution et l'augmentation alternatives de la surface, la contraction et l'expansion par modification dans la position des particules de la matière vivante elle-même [1] ».

En résumé, tout se réduit à expansion et contraction, attraction et répulsion, réactions positives et négatives. L'état d'apathie ou athymie, l'impossibilité de l'excitation ne paraît attribuable qu'à un affaiblissement de la production ou de la transformation de l'énergie dans l'organisme, à une insuffisance, à un déficit dans le tourbillon vital ralenti, à une hyposthénie.

Nous revenons donc aux mouvements comme base et condition fondamentale de la vie affective. La seule différence, c'est qu'en passant de la physiologie à la psychologie, de l'étude objective à l'étude subjective, ces mouvements possibles, ou à l'état naissant, ou réalisés, ou arrêtés, sont nommés besoins, appétits, intincts, tendances, inclinations, désirs et aversion. Il n'y a de changé que le nom et l'aspect.

Il y a peu à dire sur l'insensibilité au plaisir et à la peine. Dans la dépersonnalisation, elle paraît moins physique, liée aux sensations, que morale, liée aux perceptions. Les états agréables et désagréables, quoiqu'ils soient *pour la conscience* le caractère le plus important de la vie affective, parce qu'il est le plus clair, ne sont que des effets, des indices de l'activité motrice, des besoins et tendances satisfaits, contrariés, arrêtés. Si l'opinion contraire a généralement prévalu, si la priorité a accordé aux modifications

1. « Soit que la matière vivante rampe çà et là comme une amibe sur les feuilles pourries d'une flaque d'eau ; soit qu'elle pénètre comme les globules blancs du sang à travers les tissus ; soit qu'elle circule en tant que réseau protoplasmique dans la capsule d'une cellule végétale ; soit qu'elle accomplisse comme fibre musculaire les contractions infatigables du cœur ; soit qu'enfin, sous forme d'épithélium à cils vibratiles, elle transporte l'ovule jusque dans l'utérus pour le livrer à la fécondation : nous sommes toujours en présence du même phénomène. » Verworn, (*Physiologie générale*, p. 282-283.)

plaisantes ou pénibles considérées comme l'essentiel de la vie affective et servant seules à la définir, c'est le résultat d'une foi exclusive dans le témoignage de la conscience, d'une illusion commune qui consiste à croire que la portion consciente d'un événement est sa portion principale. D'ailleurs, pour ne pas répéter ce que nous avons dit dans plusieurs chapitres de la *Psychologie des sentiments*, je me borne à une simple remarque : depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, il y a un accord presque unanime et bien rare entre les diverses écoles à admettre que, *en général* et sauf quelques exceptions inexpliquées, embarrassantes, le plaisir a pour condition un accroissement, la douleur une diminution d'activité. N'est-ce pas admettre qu'ils résultent des changements biologiques dont ils sont les révélateurs assez fidèles?

IV

Quoique la vie affective et la vie intellectuelle soient foncièrement hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre, leur influence réciproque est connue de tout le monde et elle se manifeste dans la vie ordinaire sous trois formes principales : la sensibilité est maîtresse et l'intelligence a peu de prise sur elle; l'intelligence prédomine et la sensibilité est faible; elles se font équilibre à divers degrés. Cela est du ressort de la caractérologie.

Mais la différence de nature complète et bien tranchée entre le moi affectif et le moi intellectuel (qu'on me permette ces termes clairs, quoique peu exacts) permet d'expliquer certaines prétendues contradictions qui pullulent dans la vie humaine, privée et publique. Le sens commun et même la réflexion les condamnent au nom de la logique, sans s'apercevoir qu'ils commettent la grande erreur de traduire l'affectif en termes intellectuels, de l'interpréter et de le juger d'après un critérium qui lui est étranger.

Je fais allusion à ces cas si nombreux où l'individu, possédé par une affection profonde ou par une passion violente, paraît, dans sa manière d'agir, en contradiction flagrante avec sa propre raison. Dans l'amour sexuel, cet accident est d'une fréquence incontestée. Il n'est qu'un peu plus rare dans l'amour maternel prêt à tous les sacrifices malgré l'égoïsme, l'ingratitude, les injures et les sévices

des enfants. De même dans tous les cas d'affection « aveugle », c'est-à-dire étrangère et réfractaire à toute influence intellectuelle. Cet aveuglement inséparable de toute forte passion montre bien l'hétérogénéité totale du moi affectif et du moi intellectuel : et si nous descendons par degrés de l'amour violent, du fanatisme et autres manifestations extrêmes, on arrive à des états plus faibles; où le moi affectif résiste encore, au moins sous la forme passive.

Notons, en passant, que cette « cloison-étanche » entre l'affectif et l'intellectuel est un puissant moyen de conservation pour la sensibilité qui reste intangible dans son domaine, à l'abri de tous les assauts.

Cela se voit au mieux pour la morale. Il y a d'une part ce qui est inné — les tendances bonnes on mauvaises, c'est-à-dire adaptées ou non au milieu social, — le tempérament et le caractère individuels. Il y a d'autre part les facteurs intellectuels : principes, théories, déductions et constructions spéculatives. Actuellement, les traités de morale foisonnent, chaque auteur propose « un nouveau fondement », ou cherche un remède à « la crise contemporaine », ou s'inquiète des perturbations qu'elle peut causer dans la pratique. Peut-être un peu de scepticisme conviendrait. Sans soutenir la thèse radicale que l'influence des théories est négligeable, très faible et même nulle; « qu'étant indifférente et inoffensive, il est inutile de fulminer contre elle [1] », on devrait remarquer que le sentiment moral, lorsqu'il est solide, ne se laisse pas beaucoup altérer dans la pratique ni en bien ni en mal, qu'il affirme inconsciemment son indépendance par des actes et qu'il conviendrait de croire un peu plus à sa puissance instinctive, un peu moins à celle des idées.

De même pour le sentiment religieux. Dans son universalité et pour toutes ses formes, depuis le fétichisme et le culte des esprits jusqu'à « l'amour intellectuel » et à la résorption dans l'être infini, il conserve un caractère essentiel : la conscience de notre faiblesse. Celui qui en est naturellement et richement pourvu sent en lui une croyance qui lui explique le monde, mais qui est surtout un soutien, une consolation, un guide vers le salut. Si on veut l'ébranler, l'instinct de la conservation s'insurge et reste sourd à

1. Pour l'histoire de cette forme d'amoralisme depuis Bayle jusqu'à nos jours, voir l'article de Palante, *Revue philos.*, mars 1908, p. 274.

tout argument d'ordre intellectuel, à l'expérience, aux raisonnements. Cette attitude instinctive est totalement étrangère à la « fides quærens intellectum ».

Devant ces cas qui se rencontrent à profusion, l'opinion commune, scandalisée, crie à la contradiction. Il n'y en a pas. La vie affective affirme simplement et spontanément son autonomie et elle n'est, au fond, qu'impulsion et répulsion, désir et aversion. Par une logique immanente, elle tend vers sa fin, suivant un mécanisme préétabli. Elle est cela et rien que cela. On la dit absurde, stupide, imprévoyante : à elle appliquées, ces épithètes n'ont aucun sens; autant vaudrait parler de l'odeur d'un son. Nous subissons l'entraînement presque inévitable à intellectualiser le sentir, à lui attribuer des caractères rationnels [1]. Il y a dans l'individu deux développements parallèles, étrangers l'un à l'autre, indépendants l'un de l'autre, ayant chacun son origine propre et incommutable et qui ne peuvent se comparer, faute d'une commune mesure.

Ces personnalités en partie double ne sont réellement contradictoires qu'à une condition : si on les considère comme une infraction à l'idéal de la personnalité, à l'unité rigoureuse de l'individu. Cette position strictement rationnelle n'admet qu'une seule logique et impose à la vie affective son autorité, ses principes, ses règles, ses formes, — en un mot, la dénature.

*
* *

En résumé, je me suis efforcé d'établir : 1° que, pour pénétrer dans la vie affective, il faut s'affranchir autant que possible de la méthode intellectualiste; 2° qu'elle est, dans son fond, une manifestation énergétique dont la forme primordiale et la plus simple est l'irritabilité ; que le plaisir et la douleur ne sont pas les éléments principaux de la sensibilité, mais plutôt des signes, et qu'une psychologie qui ne creuse pas au-dessous d'eux, ressemble à une

1. Les émotions violentes, comme la peur, la colère, suscitent souvent des absurdités. On a dit avec raison « que dans les grands dangers, la bêtise augmente d'une manière formidable ». Cela se voit en temps de guerre (les paniques) et de révolutions (sous la Terreur, un journal appelait Marie-Antoinette « un monstre dégobillé de la bouche d'Alecto »). C'est la poussée émotionnelle qui s'intellectualise et se traduit en rêves fantastiques. L'absurdité résulte de l'émotion, mais n'est pas en elle. Un être dénué d'imagination n'a que la secousse physique et un trouble intérieur : rien de plus.

médecine qui se bornerait aux symptômes en négligeant les lésions.

De cette méconnaissance des sources vives de la sensibilité, il résulte que la plupart des psychologues semblent étudier des abstractions plutôt que des réalités, faire de l'anatomie sans physiologie, opérer sur le mort plutôt que sur le vif. On en pourrait donner diverses preuves, entre autres l'oubli total des passions dans les traités contemporains. Et la cause de cette méconnaissance est dans l'habitude précitée de se restreindre aux phénomènes agréables et désagréables, — les seuls clairs et pleinement conscients, — au préjudice des tendances qui sont le plus souvent subconscientes. Car il est certain que la conscience des états moteurs est généralement faible. Plus il y a de mouvements et d'agitation, plus la conscience est instable et trouble. Comparer l'état émotionnel (peur, colère, *raptus* amoureux, etc.) à l'état stable, clair, analytique de la conscience pendant l'attention et la réflexion, c'est-à-dire pendant la suppression rigoureuse de toute motricité inutile. On peut dire que ce qui se dépense en mouvement ne se dépense pas en conscience et inversement.

Il faut reconnaître d'ailleurs que la matière de la conscience affective en elle même est incohérente, anarchique, non unifiée, parce qu'elle est faite de tendances attractives et repulsives dont chacune n'agit que pour sa fin [1]. Si l'on résout ce terme général en concrets, il signifie : ou une forme de tempérament (peureux, irascible, etc.), ou une disposition permanente (à la joie, à la tristesse), ou la prédominance d'un besoin (amoureux, religieux, esthétique, etc.); et toutes ces tendances, permanentes ou momentanées, n'ont qu'un but, leur satisfaction. Le monde des sentiments, émotions et passions est absolument étranger par nature à toute rationalité.

La conscience affective est donc, en fin de compte, *la conscience des énergies vitales dans l'individu et de leurs modalités : elle se manifeste comme une force de la nature :* ce qui est logique, puisqu'elle exprime la vie organique, végétative qui elle-même se ramène

1. Comparer la faible tendance des sentiments à s'associer entre eux avec le rôle capital de l'association dans le domaine intellectuel depuis les sensations jusqu'aux concepts et aux raisonnements. Pour les détails sur ce point, voir notre *Logique des Sentiments*.

à des actions physico-chimiques, c'est-à-dire à l'inorganique.

On a vu plus haut que le *sentir* est plus ancien que le *connaître* et que la conscience est d'abord *viscérale*. Il serait chimérique de prétendre déterminer les étapes probables de son développement depuis les origines de la vie jusqu'à l'homme adulte et civilisé. Pourtant, il semble qu'à l'époque des mammifères gigantesques dont la plupart ont disparu et ne sont révélés que par la paléontologie, ces animaux qui par les dimensions de leur corps, la perfection de leurs armes offensives et défensives étaient « les rois de la Création » marquent aussi par la puissance et la violence de leurs appétits l'apogée de la conscience affective sous ses formes inférieures. A ce moment de l'histoire du monde terrestre, elle a été la maîtresse incontestée et sans opposition dans la vie psychique. — Mais la faculté de connaître (la conscience non viscérale), d'abord nulle ou très faible, analogue à une bouture, à une greffe parasitaire, grandit et tend à dépasser sa rivale. En même temps elle la transforme, élargit son champ d'action, suscite des formes nouvelles de la conscience affective, associées non plus à des sensations, mais à des représentations ou des concepts. Ces formes supérieures du sentiment s'exquissent déjà dans les espèces animales les plus élevées. — Chez l'homme, la conscience affective domine d'abord durant l'enfance; plus tard, dans le groupe des impulsifs, des émotifs, des déséquilibrés. Elle atteint le point culminant de son évolution, le moment de sa complète efflorescence chez quelques mystiques, surtout avec les poètes et les artistes qui, par leur sensibilité raffinée, leur instabilité, leurs caprices ont fourni un appui à la fameuse thèse du génie-névrose et dont on a pu dire « qu'ils sont des *Surhommes* dans le domaine des sentiments ».

Au contraire, l'intelligence est pacifique et de tout repos. Non qu'elle soit étrangère aux forces de la nature, puisqu'elle exige un travail cérébral, par conséquent une dépense d'énergie constatée par la fatigue et par des changements bien connus dans les fonctions physiologiques : circulation, respiration, sécrétions, etc. Mais quelle différence si l'on compare les cas extrêmes du travail intellectuel, tels que la pensée abstraite la plus vigoureuse ou l'imagination créatrice la plus riche (même en négligeant le facteur émotionnel qui accompagne plus ou moins ce travail) avec les cas extrêmes de l'émotion et de la passion ! Cette différence est aussi

grande qu'entre la combustion d'une lampe et celle d'une forge.

Actuellement les biologistes et les psychologues sont disposés à admettre que « conscience est synonyme de réactions adaptées à des situations nouvelles ». La conscience intellectuelle qui compare, juge, infère, calcule est capable de sélections et d'adaptations multiples. Elle est à la fois une connaissance de la nature et du milieu et un moyen, pour l'individu, d'agir utilement. Savoir c'est prévoir. Quoi qu'on se plaise de nos jours à répéter que nos sciences ne sont qu'une construction schématique, une simplification, une commodité, l'adage baconien « Natura nonnisi parendo vincitur » reste inébranlé et l'expérience se charge de l'imposer.

Par contre, la sensibilité n'est propre qu'à des sélections et des adaptations *spéciales*; les appétits, instincts, inclinations étant, chacun pour sa part, spécialisé. Une tendance prédominante poursuit son but sans souci du bien général de l'individu et même de sa vie, parce que de sa nature elle est aveugle et étrangère ou rationnel.

Nous revenons donc à notre point de départ : la sensibilité, dans son fond intime, est constatée plutôt que connue au sens rigoureux. Cette force de la nature (bien qu'elle existe encore à l'état brut chez les incultes et dans les foules) est le plus souvent modelée quant à sa forme et maîtrisée quant à son essor par l'intelligence qui lui a imposé une adaptatiou meilleure aux conditions d'existence de l'individu. Il faut être vicié par le préjugé intellectualiste ou par la maladie métaphysique de l'unité absolue, pour ne pas voir que sentir et connaître sont deux manifestations totalement différentes et indépendantes l'une de l'autre dès leur origine.

TH. RIBOT.

REVUE CRITIQUE

LA SOCIOLOGIE DE G. SIMMEL

Les matières contenues dans l'important ouvrage de M. Simmel[1] peuvent se diviser en deux parties :

1° Considérations générales d'épistémologie sociologique.

2° Application de ces vues épistémologiques et méthodologiques à différents problèmes de sociologie.

Les vues épistémologiques sont exposées en partie dans le premier chapitre intitulé : *Le Problème de la sociologie*, en partie éparses au cours de l'ouvrage, en différents chapitres ou appendices.

Nous ramènerons à quatre les points principaux sur lesquels elles portent.

a. Conception formelle de la sociologie.

b. Distinction de la sociologie et de la psychologie, particulièrement de la psychologie sociale.

c. Postulats ou catégories *a priori* de la sociologie.

d. Distinction de la sociologie et de la philosophie sociale.

a. *Conception formelle de la sociologie.* — La sociologie, suivant M. S., doit être autre chose qu'une pure méthode appliquée aux autres sciences (réduction de l'individuel au social) ou qu'un pur mot nouveau appliqué à la totalité des sciences de l'esprit. — La conception de la sociologie au sens strict du mot doit être fondée sur la distinction de la matière et de la forme d'une société. « J'appelle contenu ou matière de l'association tout ce qui, dans les individus, — seuls substrats immédiats de toute réalisation historique, — est donné en fait d'instincts, d'intérêts, de buts, de tendances, d'états et de mouvements de l'âme susceptibles d'engendrer des interactions entre ces individus. Par eux-mêmes, ces contenus qui remplissent la vie, ces motivations qui la poussent ne sont pas encore d'essence sociale. Ni la faim, ni l'amour, ni le travail, ni la religiosité, ni la technique, ni les fonctions et les élaborations intellectuelles, tels qu'ils sont donnés immédiatement et en eux-mêmes, ne sont encore

1. Georges Simmel, *Sociologie Untersuchungen uber die Formen der Vergesellschaftung*. In-8, 782 p. Leipsig, Duncker et Humblot, 1908.

l'association; ils ne constituent celle-ci qu'à partir du moment où ils englobent la simple contiguité des individus isolés dans des formes définies de commerce, de collaboration, de coopération et de mutualité d'action qui se rangent sous le concept général d'interactions. L'association est la forme, susceptible de modes infiniment variés, dans laquelle les individus, sous l'influence de ces intérêts sensibles ou idéaux, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, agissant comme causes finales, se fondent en une unité au sein de laquelle ces intérêts se réalisent » (p. 6).

Dans tout phénomène social, le contenu et la forme constituent une réalité une. Une forme sociale ne peut pas plus avoir d'existence indépendante de son contenu, qu'une forme spatiale ne peut substituer sans la matière dont elle est la forme. Mais ces deux éléments en réalité inséparables peuvent être isolés par une abstraction scientifique. C'est cette abstraction qui fonde la sociologie comme science des formes sociales.

Pour qu'une telle abstraction soit possible, il faut une double condition. Il faut d'une part qu'une même forme d'association puisse s'appliquer à des contenus (intérêts) différents; et inversement qu'un même contenu (intérêt) puisse revêtir toutes les formes sociales. Cette double condition est réalisée dans les faits sociaux. Dans les groupes les plus différents par leurs buts et leurs contenus, nous trouvons les mêmes relations formelles d'individus à individus. La domination et la subordination, la concurrence, l'imitation, la décision du travail, la formation des partis, la solidarité au dedans et l'exclusion des éléments du dehors se rencontrent aussi bien dans un état que dans une communauté religieuse, dans un groupe de conjurés que dans une association économique, dans une école d'art que dans une famille. Et, d'un autre côté, les mêmes intérêts peuvent se prêter aux formes sociales les plus différentes; par exemple l'intérêt économique se réalise aussi bien par la concurrence que par l'organisation méthodique des producteurs, tantôt par l'isolement des groupes économiques, tantôt par leur fédération; les intérêts religieux peuvent, en restant les mêmes, revêtir la forme d'un libre organisme ou d'une organisation fortement centralisée; les intérêts qui reposent sur les rapports des sexes peuvent se satisfaire dans les formes si variées de la famille; l'intérêt pédagogique conduit tantôt à un régime libéral entre maître et élèves, tantôt à une discipline autoritaire, etc. — Ainsi se justifie la considération des pures formes de l'association, abstraction faite de leur contenu.

Ainsi comprise, la sociologie peut être comparée soit à la théorie de la connaissance, qui considère les formes ou catégories, de la connaissance indépendamment de leur contenu, soit à la géométrie qui, dans les corps, n'envisage que leur forme spatiale et abandonne leur contenu aux diverses sciences de la matière. Soit par exemple la concurrence. Dans les différents domaines où elle se manifeste, la poli-

tique comme l'économie politique, l'histoire des religions comme l'art, il y a lieu de déterminer ce qui est la concurrence comme pure forme des rapports humains; sous l'influence de quelles circonstances elle naît et se développe, quelles modifications elle subit par le fait de la nature spéciale de son objet, en fonction de quelles conditions sociales elle s'intensifie ou s'atténue, en quoi la concurrence des individus diffère de la concurrence des groupes, etc. Par une sorte de section méthodique, on isole l'aspect régulier et constant du phénomène de ses contenus particuliers (page 13).

On procédera ainsi à l'égard de toutes les grandes formes d'interactions sociales, à l'égard de la formation des partis, de l'imitation, de la formation des classes, des cercles, des subdivisions sociales, à l'égard de la formation et du rôle des hiérarchies, de la représentation des groupes par des individus, à l'égard de l'influence exercée par une hostilité commune sur la solidarité du groupe, etc. — A ces problèmes d'ordre général s'en joignent d'autres d'ordre plus spécial et plus complexe; ceux-ci par exemple : quelle est la fonction sociale de l'élément social placé en dehors des partis (*unparteisch*) et qui peut servir soit de médiateur, soit de juge de différend? Quelle est celle du « pauvre » comme membre de l'organisme social? Quelle est la signification sociologique du « *primus inter pares* » ou celle du « *tertius gaudens* », celle de l'entrecroisement des cercles sociaux dans l'individu, celle du « secret » dans les sociétés secrètes?

M. Simmel admet donc en principe la possibilité de dégager de la diversité des faits l'unité de la forme. Il faut tenir compte toutefois de la différence qui existe entre la simplicité des formes géométriques et la complexité et la mouvance des événements historiques et sociaux qui ne se laissent jamais rationaliser entièrement. M. S. insiste ici sur les difficultés de la méthode sociologique : « Soit, par exemple, ce fait que, vers la fin du moyen âge, certains maîtres de corporation furent contraints, sous l'influence de l'extension des rapports commerciaux, de recourir à des modes de fabrication, à des moyens d'attirer la clientèle qui ne s'accordaient plus avec les vieux principes corporatifs d'après lesquels chaque maître devait avoir les mêmes moyens d'existence que les autres, et qu'il cherchèrent en conséquence à se placer en dehors de l'étroite discipline corporative qui avait régné jusqu'alors. Comme forme purement sociologique et abstraction faite de son contenu particulier, ce fait signifie que l'extension du cercle social va de pair avec une plus grande indépendance et une plus grande différenciation individuelles; mais il n'y a aucune méthode sûre pour dégager du fait complexe cette signification sociologique. Non seulement les faits sont ici susceptibles d'interprétations diverses, mais on ne peut considérer la réalité historique que dans sa totalité et on manque d'un procédé certain pour dégager de toutes les contingences particulières la pure forme sociologique. — Le cas est le même que pour la démonstration d'un théorème de géomé-

trie qu'il faut dégager du dessin grossier d'une figure particulière; mais le mathématicien a cet avantage que le concept de la figure est connu d'avance et donne une signification unique et indubitable à la figure tracée à la craie ou à l'encre; mais cet avantage est refusé au sociologue qui n'a aucun sûr moyen d'extraire la pure forme sociologique de la complexité du phénomène total » (p. 15). On est donc forcé de recourir à un procédé intuitif, pour opérer cette séparation, quitte à vérifier plus tard cette intuition sur des exemples.

Ce qui augmente la difficulté de l'abstraction sociologique, c'est la complexité des points de vue auxquels on peut envisager un phénomène social. « On peut envisager les phénomènes historiques en général à trois points de vue principaux : au point de vue des individus qui sont les véritables substrats des situations sociales; au point de vue des interactions formelles qui ont bien pour sujets les existences individuelles, mais qui résultent de leur rapprochement et de leur commerce, enfin au point de vue des réalités sociales concrètes caractérisées par un contenu particulier d'ordre économique, ou technique, ou scientifique, ou juridique, ou sentimental. Ces trois points de vue s'entrelacent continuellement. Un même phénomène paraît devoir se ranger tantôt sous l'une, tantôt sous l'autre de ces catégories : la « pauvreté », par exemple, peut être envisagée soit comme condition individuelle, soit comme catégorie sociale. » M. Simmel conclut de tout cela qu'il faut, surtout aux débuts de la science, faire une large place aux procédés intuitifs et instinctifs, qui se transformeront plus tard seulement en une méthode rationnellement élaborée.

Cette difficulté s'accroît au fur et à mesure qu'on pénètre davantage dans le détail des phénomènes sociaux. La sociologie s'est attachée jusqu'ici aux formes sociales très apparentes et en quelque sorte officielles, telles qu'États, union de métier, clergé, famille, corporation, commune, armée, division du travail, etc. Mais il y a une infinité de relations et d'interactions infinitésimales qui se dissimulent sous les grandes formations sociales et en font toute la réalité. De même l'ancienne anatomie humaine se bornait à la considération des grands organes : cœur, foie, estomac, et négligeait les petits éléments histologiques qu'a découverts le microscope. « Ce qui rend plus difficile la fixation de ces formes sociales invisibles, c'est en même temps ce qui les rend infiniment importantes pour l'intelligence de la société : à savoir qu'elles ne sont pas encore cristallisées dans des formes fixes et impersonnelles; mais qu'elles nous montrent la société à *l'état naissant*; non sans doute dans ses débuts historiques que nous ne pouvons atteindre, mais dans les menus événements de chaque jour et de chaque heure, dans ces liens ténus qui se nouent et se dénouent incessamment; dans cet écoulement et cette pulsation de la vie qui ne s'est pas encore solidifiée en des organisations sociales définies... Que les hommes se regardent les uns les autres, qu'ils soient jaloux les uns des autres, qu'ils s'écrivent des lettres, qu'ils dînent les uns chez

les autres, qu'en dehors de tout intérêt défini, ils éprouvent des contacts sympathiques ou antipathiques, que la reconnaissance prolonge et consolide l'altruisme, qu'un homme demande son chemin à l'autre, qu'ils s'habillent et se parent à cause du voisin, cette multitude de rapports de personne à personne, momentanés ou durables, conscients ou inconscients, futiles ou importants; forme la trame continue de la vie sociale. Il faut pour les atteindre une *microscopie psychologique* qui a une importance d'autant plus grande que les sociologues ont négligé davantage cet aspect infinitésimal de la vie sociale.

b. *Différence et rapports de la sociologie et de la psychologie sociale.* — Les recherches qu'on vient d'indiquer semblent faire de la sociologie un simple chapitre de la psychologie, en tout cas de la psychologie sociale. M. Simmel ne l'entend pourtant pas ainsi. Il ne veut pas réduire la sociologie à la psychologie et maintient fermement la distinction des deux sciences. « A vrai dire, dit-il, il n'est pas douteux que tous les processus sociaux et tous les instincts sociaux ont leur siège dans les âmes, que l'association est un phénomène psychologique et qu'il n'y a pas dans le monde des corps une analogie avec le fait fondamental qui la caractérise : à savoir qu'une multiplicité d'éléments devient une unité. Quel que soit l'événement extérieur que nous désignons comme social, cet événement ne serait qu'un jeu de marionnettes, aussi inintelligible et dénué de signification que la fuite des nuages ou l'entrelacement des branches d'arbres si nous ne reconnaissions pas l'existence des motivations, sentiments, pensées, besoins, bref de phénomènes psychologiques, non seulement comme les supports de ces faits extérieurs, mais comme leur essence même et ce qui, à proprement parler, nous intéresse uniquement. L'intelligence causale de chaque événement social serait donc acquise en fait si on pouvait la déduire de lois psychologiques, si problématique que soit le concept de ces dernières. En ce sens, toute histoire, toute description d'un état social est une application du savoir psychologique. Mais il est de la plus haute importance méthodologique pour les principes des sciences de l'esprit en général de remarquer que ces sciences n'ont pas besoin de remonter aux conditions psychologiques des faits qu'elles étudient, pas plus que nous n'avons besoin de déduire la signification esthétique d'un tableau des vibrations moléculaires (physiques) qui constituent ses couleurs. Les formes et les lois d'une langue sont l'œuvre de notre activité psychologique et répondent à des fins psychologiques, elles sont pourtant traitées par une science du langage qui fait abstraction du contenu psychologique de son objet et étudie cet objet en lui-même.

Il en est de même pour la sociologie. L'association est un phénomène psychologique; mais par une abstraction légitime, le sociologue néglige son aspect psychologique pour n'envisager que ses formes sociologiques, en tant qu'elles peuvent être analysées, sériées,

scientifiquement formulées. Prenons par exemple ce fait que le rapport de plus puissant à plus faible qui prend la forme du *primus inter pares* évolue de façon à aboutir à une absolue domination du premier, en éliminant peu à peu les éléments d'égalité. Bien que dans la réalité historique, cette évolution soit essentiellement un processus psychologique, ce qui nous intéresse uniquement au point de vue social, c'est la manière dont les différents degrés de domination et de subordination se sérient entre eux, jusqu'à quel point la domination sous un certain rapport est compatible avec l'égalité sous d'autres rapports, et à partir de quel degré de suprématie elle anéantit complètement l'égalité; si la possibilité d'union et de coopération est plus grande dans les premiers ou les derniers stades de cette évolution.

Prenons cet autre fait que les antagonismes les plus implacables sont ceux qui s'élèvent sur la base d'une communauté d'origine et d'une affinité ancienne encore sensible, comme le montrent les haines particulièrement intenses entre parents consanguins. On pourrait envisager ce fait comme un fait psychologique et le décrire comme tel; mais du point de vue sociologique, ce qui offre de l'intérêt, ce n'est pas la double série d'états psychologiques qui se déroulent dans chacun des deux individus ou des deux groupes; c'est cette double série envisagée seulement sous la catégorie de l'union et de la division; c'est la question de savoir quelle est la proportion d'hostilité et d'affinité susceptible de laisser à l'ensemble formé par les deux partis en présence la nuance de l'affinité ou lui donner décidément l'aspect de l'hostilité: quelles sont les formes de communauté d'origine ou d'affinité les plus susceptibles d'engendrer ces haines dont la cruauté n'est pas égalée par celles qui surgissent entre individus ou groupes originairement étrangers; en un mot, quelles sont les formes sociales que revêt le phénomène, c'est proprement de cela qu'il s'agit, bien que d'autre part la description du processus social puisse aussi rester purement psychologique » (p. 23).

M. S. revient à sa comparaison entre la sociologie et la géométrie. Le sociologue dégage la forme sociologique de la réalité psychologique où elle est engagée, de même que le géomètre dégage le concept géométrique des figures tracées à la craie ou à l'encre. L'étude du concept géométrique ne se confond nullement avec l'étude physique ou chimique des traits de craie ou d'encre; de même l'étude sociologique ne se confond pas avec l'étude psychologique. Autre comparaison de M. S. : Un drame ne contient d'un bout à l'autre que des événements psychologiques, mais on peut l'envisager en tant que forme d'art, comme forme tragique ou comique, comme symbole de vie, etc.

La distinction de la sociologie et de la psychologie ressort nettement des considérations qui précèdent. Il n'y a pas lieu de poser comme un problème à part la question de la distinction de la sociologie et de la psychologie sociale. Car, d'après M. S. la psychologie sociale n'est

qu'un cas particulier de la psychologie générale ou psychologie individuelle. Elle en est une branche comme la psychologie physiologique en est une autre branche. Cette dernière étudie le rapport des âmes aux corps; la psychologie sociale étudie les modifications subies par les âmes sous l'influence des autres âmes. M. S. rejette le mysticisme sociologique qui consiste à ériger en entités l'âme des peuples, des races, etc., et à en faire l'objet d'une psychologie sociale distincte de la psychologie individuelle (p. 557). Les consciences individuelles sont le siège unique et l'unique sujet des phénomènes psychologiques. « Les formes sociales n'ont qu'une existence logique dans les esprits individuels (conceptualisme social), tout comme le théorème de Pythagore par exemple ou comme les formes logiques du jugement. » Et cependant, d'un autre côté, elles ont une valeur impersonnelle, indépendante de leur réalisation dans les esprits individuels. La valeur logique du théorème de Pythagore ne dépend pas du fait qu'il est ou non représenté par des intelligences individuelles : de même, la langue, les règles du droit, les impératifs éthiques et les formes de la culture gardent leur valeur en dehors du caractère complet où incomplet, parfait ou imparfait, de la rareté ou de la fréquence de leur réalisation dans les consciences individuelles (p. 558).

La différence de la sociologie et de la psychologie sociale consiste en ce que la sociologie étudie les formes sociales en elles-mêmes, les séries qu'elles forment, leurs rapports de coexistence et de corrélation. La psychologie sociale étudie l'action des formes sociales et des interactions sociales sur les consciences individuelles, c'est-à-dire leur répercussion dans ces consciences sous forme de sentiments, d'idées, etc. La psychologie sociale est une science plus concrète que la sociologie, science essentiellement abstraite, formelle, analogue à la géométrie et à la logique.

c. *Postulats ou catégories a priori de la sociologie.* — Ce caractère logique de la sociologie de M. S. se retrouve dans sa théorie sur les catégories *a priori* de la sociologie.

D'après M. S. le sociologue doit se poser une question analogue à celle que Kant s'est posée dans la théorie de la connaissance : Comment une nature est-elle possible? Le sociologue se demandera comment une société est possible.

Elle ne l'est, répond M. S., que grâce à certaines conditions ou catégories *a priori* analogues aux catégories kantiennes. M. S. les ramène à 3 (p. 32).

1° Nous ne pouvons nous représenter l'individualité d'autrui dans sa nature individuelle qui est en elle-même irrationnelle, inexprimable. Nous sommes forcés de la penser sous la catégorie générale du type humain qui ne la recouvre jamais complètement et qu'elle ne recouvre pas non plus complètement. Pour connaître autrui, nous ne l'envisageons pas dans son individualité, mais comme porté, élevé, et parfois aussi abaissé par le type général sous lequel nous le comptons

— D'autre part, nous concevons à propos de chaque personnalité la personnalité idéale qu'elle serait, si elle était achevée, si elle épuisait ses virtualités soit dans le bien, soit dans le mal (p. 33). « Nous sommes des fragments non seulement de l'homme en général mais de nous-mêmes, de notre individualité essentielle qui prolonge idéalement notre individualité réelle. » — Enfin nous ne voyons autrui que sous les aspects particuliers du groupe auquel il appartient. « A l'intérieur de chaque groupe, chaque membre voit autrui non pas d'une façon purement empirique, mais sur la foi d'un *a priori* que le cercle social impose à la conscience de chacun de ses membres; dans les cercles d'officiers, de fidèles d'une même église, de fonctionnaires, de savants, de membres d'une famille, chacun voit les autres sous l'*a priori* de cette hypothèse : « Celui-ci est un membre de mon cercle. » Cette hypothèse fait que chacun voit autrui comme à travers un voile. Ainsi, chaque homme est assujetti dans nos représentations d'autrui, à des altérations, déviations (*Verschiebungen*), soustractions ou compléments (la généralité est toujours plus ou moins que l'individu), par le fait de ces catégories *a priori* : l'idée du type humain, l'idée de la personnalité idéale d'autrui, l'idée du groupe auquel autrui appartient.

2° Une autre catégorie sociologique consiste en ce que chaque élément d'un groupe n'est pas seulement une portion du groupe, mais est aussi quelque chose en dehors du groupe. « Nous savons de l'officier qu'il n'est pas seulement officier, du commerçant qu'il n'est pas seulement commerçant, du fonctionnaire qu'il n'est pas seulement fonctionnaire : et cet être extra-social, son tempérament, ses goûts, sa valeur personnelle, si peu qu'il modifie l'essentiel de son activité comme officier, comme commerçant, comme fonctionnaire, lui donne vis-à-vis d'autrui une nuance particulière et fait pénétrer dans son être social d'insensibles influences extra-sociales. — Les individus comme les professions, comme les situations sociales se différencient selon la proportion variable dans laquelle cet élément extra-social se mêle à l'élément social. L'amitié et l'amour représentent un terme extrême, ils se caractérisent par ce fait que la part que l'individu se réserve à lui-même se rapproche de la limite zéro. Dans un autre ordre d'idées, le prêtre catholique présente le même phénomène, en ce sens que chez lui la fonction recouvre et absorbe complètement l'être individuel. Le pôle extrême opposé est représenté par les relations financières et économiques qui n'absorbent en général qu'une fraction de l'individu. Entre ces deux pôles extrêmes se rangent les diverses situations et relations sociales où l'individuel et le social se mêlent à des degrés variables. — Mais partout, l'élément social et l'élément extra-social se conditionnent mutuellement et sont donnés dans une synthèse indissoluble absolument comme dans la catégorie kantienne de la causalité, la cause et l'effet forment une synthèse indissoluble.

3° La troisième catégorie *a priori* de M. S. est l'hypothèse d'une

harmonie préétablie que toute société est censée supposer entre l'individu et la société. L'inégalité et la diversité des individus les destine à occuper chacun une place et à remplir un rôle qui s'harmonise avec l'ensemble. Cet *a priori* fonde pour l'individu la possibilité d'appartenir à une société. « Que chaque individu soit destiné par ses qualités propres à une certaine place dans son milieu social; que cette place qui lui appartient idéalement existe réellement dans la société, c'est là l'hypothèse préalable qui permet à l'individu de vivre sa vie sociale ». « Cette hypothèse est indépendante de la question de savoir si elle parvient à une claire conscience d'elle-même dans les individus et de celle de savoir si elle se réalise dans les faits, de même que l'*a priori* du principe de causalité ne dépend pas de la question de savoir si ce principe s'exprime formellement par des concepts définis, où s'il s'applique toujours parfaitement ou non à la réalité psychologique. Notre vie intellectuelle repose sur l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre notre intelligence individuelle et la réalité objective. De même la vie sociale repose sur l'hypothèse d'une harmonie fondamentale entre l'individu et le tout social, encore que cette harmonie idéale n'empêche en aucune façon les énormes désharmonies que la vie présente en fait au point de vue éthique et au point de vue du bonheur. Si la réalité sociale était organisée sans obstacle et sans déchet, conformément à cette hypothèse fondamentale, nous aurions la société parfaite, non pas au sens éthique ou eudémonistique du mot, mais au sens conceptuel ou logique. Ou, si l'on veut, nous aurions non la société parfaite, mais la parfaite société. Dans la mesure où l'individu réalise ou non cet *a priori* de sa vie sociale : la continuelle harmonie de son être individuel et des cercles sociaux auxquels il appartient, il est ou il n'est pas socialisé; la société est vraiment cette harmonie idéale que son concept exprime. »

M. S. applique son idéal à cette forme d'association qu'est le cercle professionnel. Pour qu'on puisse parler d'une profession au sens fort du mot (le mot *Beruf* implique l'idée de *vocation*, *Ruf*), l'harmonie postulée ci-dessus entre l'individu et son cercle social doit être supposée. « Cette hypothèse entraîne cette conséquence que, pour chaque individu, il existe dans la société une position et une fonction à laquelle il est appelé et par suite encore l'impératif, pour l'individu, de la chercher jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée. » Cette conviction d'une harmonie préétablie entre l'individu et la société, en dépit de l'élément incalculable et irrationel contenu dans l'individualité, transforme le rapport causal qui préside aux interactions sociales, en rapport logique et téléologique et désigne l'individu pour la fonction d'être social. »

Tels sont les postulats qui, suivant M. S., rendent une société possible.

d. *Objet de la philosophie sociale.* — M. S. distingue de la sociologie la philosophie sociale. Celle-ci est en partie une théorie de la connaissance sociologique, en partie une métaphysique sociale.

La métaphysique sociale de M. S. est toute spiritualiste. Pour lui comme pour Platon, la société est une image agrandie de l'âme individuelle. C'est d'après des analogies psychologiques (opposition, accords, combinaison de représentations) que nous nous représentons la société; et inversement, c'est d'après des analogies sociales (interactions sociales, luttes, accords) que nous nous représentons l'âme. La société est l'image de l'âme; l'âme est l'image de la société » (p. 767).

Telles sont les vues épistémologiques et méthodologiques de M. S. Elles ont l'avantage de formuler une conception précise de la sociologie; mais elles expriment des tendances et supposent des postulats qui paraîtront contestables à quelques-uns. Il convient, selon nous, de faire des réserves sur les points suivants :

1° Sur la conception formelle de la sociologie.

Il semble difficile en effet de séparer, même par abstruction, l'étude des formes sociales de celle de leurs contenus psychologiques. On peut opposer ici à M. S. son propre témoignage. Ne reconnaît-il pas tout le premier la difficulté presque insurmontable de dégager la pure forme sociologique de son contenu historique et psychologique et la nécessité absolue d'une « microscopie psychologique » pour étudier la société « à l'état naissant », c'est-à-dire avant qu'elle ne se soit cristallisée en formes définies. — L'intuition psychologique reste pour lui le procédé essentiel et comme l'instrument de précision du sociologue.

2° Sur l'assimilation établie par M. S. entre la sociologie et des sciences abstraites comme la théorie de la connaissance, la géométrie et la logique. Les sociologues qui ont une tournure d'esprit empirique apparenteront plus volontiers la sociologie à la physiologie et la psychologie.

3° Sur l'hypothèse de catégories sociologiques *a priori* conditionnant la possibilité d'une société, M. S. pose au début de la sociologie une question analogue à celle que Kant pose au début de la *Critique de la Raison pure*. Ce kantisme sociologique suscite les mêmes objections que l'autre. — On s'est souvent demandé ce que valent les catégories kantiennes; ce qu'elles veulent être en dehors de leur application à la réalité empirique. On peut se demander de même ce que M. S. entend ici par ses catégories *a priori;* quel sens il donne ici au mot *a priori*; en quoi ces catégories *a priori* diffèrent des formes sociales qu'il assigne comme objet à la sociologie, enfin si ces catégories sont autre chose que des hypothèses arbitraires.

Une de ces catégories exprime la nécessité, pour les individus vivant en société, de parfaire, de compléter, de logiciser la représentation empirique qu'ils se font les uns des autres en subsumant leurs diverses individualités sous la catégorie du type humain, ou en concevant une personnalité réelle qui ne serait qu'un fragment ou qu'une ébauche. C'est toujours là du kantisme sociologique. Mais, en fait, les

hommes vivant en société n'éprouvent nullement le besoin de logiciser à ce point leur personnalité et celle d'autrui ; ils n'aspirent pas à se conformer ni à voir les autres se conformer à un type logique. Ils ne se soucient de conséquence logique ni dans le bien, ni même dans le mal. Ils agissent d'ailleurs les uns sur les autres moins en vertu de la représentation qu'ils se font les uns des autres que du besoin qu'ils ont les uns des autres. Les hommes réels ne sont pas des êtres tout d'une pièce, des logiciens rigides ; ils obéissent non à la logique intellectualiste, mais à la logique des sentiments, si différente de l'autre.

Une autre hypothèse *a priori* non moins contestable est celle d'une *harmonie préétablie* entre l'individu et la société, d'un ordre social idéal où chaque individu serait logiquement destiné à telle place dans la société et où inversement telle place dans la société serait logiquement destinée à tel individu, d'après ses aspirations et ses aptitudes. Cette prétendue catégorie n'exprime nullement une condition nécessaire et universelle des sociétés humaines, mais seulement une généralisation empirique tirée peut-être de l'observation d'un état social minutieusement réglementé et compartimenté ou encore le desiratum social d'un parfait fonctionnaire qui voudrait voir chaque chose et chaque homme à sa place. Et sans doute le *the right man in the right place* est un desideratum louable. Mais il n'est le plus souvent qu'un accident heureux. Une société semble se former, se maintenir au petit bonheur, selon des adaptations instables, au gré des circonstances hasardeuses, à travers des tâtonnements, des essais, des insuccès et des réussites de tout genre. Et sans doute cette conception de la société est bien, elle aussi, une métaphysique sociale, tout comme celle de M. Simmel. Mais elle a l'avantage de reconnaître que l'homme qui est un animal social n'est pas forcément pour cela un animal logique. Le rationalisme optimiste de M. S. rappelle un peu trop celui de Pangloss et donne trop l'impression d'une construction artificielle.

Reconnaissons que le kantisme social et le leibnitzianisme social ne représentent qu'un des aspects de la pensée de M. Simmel. L'historisme et le psychologisme tiennent une place importante dans sa méthode et dans son œuvre, On peut même dire que si le kantisme sociologique semble prédominer dans les vues théoriques et méthodologiques exposées dans la *Sociologie*, le psychologisme et l'historisme l'emportent dans cette série de monographies si substantielles, si pleines de faits, de données historiques, d'observations psychologiques et sociales que l'auteur a consacrées à divers problèmes sociologiques particuliers et dont chacun demanderait une analyse spéciale. Soit qu'il étudie le problème de la détermination quantitative des groupes et montre comment les variations quantitatives de ces groupes influent sur leurs configurations sociales ; soit qu'il analyse les formes diverses de domination et de subordination avec leurs conséquences pour les subordonnés, selon que la domination est exercée par un individu ou

une collectivité, par un étranger ou par un membre du groupe, soit qu'il montre comment la lutte et la concurrence produisent ou plutôt sont des rapports, des réactions réciproques et constituent au fond, tout comme la coopération et l'unification, des modes de socialisation, des moyens de formation de groupes, soit qu'il étudie la signification sociologique du « secret » dans les sociétés secrètes et montre que le secret n'y est pas un principe antérieur à l'association elle-même, mais que déjà par lui-même il appartient aux formes de la vie sociale; soit qu'il étudie les caractères psychologiques et sociologiques des haines et des hostilités qui naissent sur la base d'anciennes parentés, amitiés ou affinités, soit enfin qu'il aborde des problèmes plus spéciaux tels que ceux de la signification sociologique du « *primus inter pares* », ou du « *tertius gaudens* », ou l'importance de l'emploi héréditaire, du prestige, du silence, de l'ornement et de la parure, etc.; sur tous ces domaines et dans toutes ces questions, M. S. fait appel aux ressources de la plus riche documentation historique, de la psychologie sociale la plus pénétrante et la plus sagace. — En dépit de son formalisme théorique et méthodologique, il y donne l'exemple d'un souci de la réalité historique et psychologique, et d'un éloignement pour la dialectique creuse qui n'a pas toujours été imité par ses disciples français.

G. Palante.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dwelshauvers (Georges). — La Synthèse mentale. 1 vol. in-8 de *la Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 276 p. Paris, F. Alcan, 1908.

M. Dwelshauvers expose dans ce livre une conception générale de l'activité de l'esprit. Il combat en somme le matérialisme, la psychologie du parallélisme, et le monisme de ces dernières années au nom d'une sorte de spiritualisme renouvelé, d'idéalisme métaphysique. La psychologie est en ce moment, et depuis quelques années, dans une crise intéressante. M. Dwelshauvers prend parti, avec M. Bergson dont les idées paraissent l'avoir assez fortement influencé, contre la conception de la psychologie qui a dominé depuis une trentaine d'années et qu'il voit d'ailleurs peut-être un peu trop à travers des idées qui peuvent la déformer.

Le premier chapitre de son livre s'intitule : Activité cérébrale et activité mentale. L'auteur y insiste sur le rôle propre de l'esprit qu'il tient à distinguer de celui des centres nerveux. « Le système nerveux est tout entier orienté vers l'adaptation, par des mouvements, à l'excitation extérieure. » Et, « le travail des cellules nerveuses ne produit pas de représentations ». La représentation est le fait d'un acte de l'esprit. Comme la représentation, la mémoire est exclusivement motrice en sa nature physiologique. La distinction de la conscience et du mouvement est assez connue et assez admise. Tyndall et Taine en avaient déjà convenablement parlé. M. Dwelshauvers paraît l'entendre et surtout la sentir de façon à tâcher de lui donner une importance nouvelle. Les partisans du parallélisme l'admettraient facilement, mais M. Dwelshauvers se sépare d'eux. « Un même mouvement, dit-il, sert à plusieurs représentations, à plusieurs souvenirs. Le parallélisme strict n'explique pas ce genre de faits. Nous nous voyons conduits à admettre au contraire que *la vie mentale dépasse, par sa richesse et sa variété, l'activité cérébrale qui l'accompagne*. Il en est du cerveau pour la conscience comme du piano pour l'artiste musicien; l'instrument a un nombre restreint de touches et par conséquent le nombre de ses mouvements est très limité; pourtant ce que jouera le pianiste pourra varier infiniment. » Et je crois bien que si on suivait l'image, elle se retournerait contre M. Dwelshauvers, mais elle peut tout de même servir à le faire entendre.

Après la perception et la mémoire, l'auteur étudie l'acte de l'esprit. Il continue à combattre le mécanisme en l'interprétant d'une manière discutable. Pour lui, la pensée est « un acte intérieur, un acte synthétique issu de cette potentialité pure et non spatiale qu'est l'esprit. Dans l'expression d'un jugement comme dans une volition, l'acte de l'esprit est un passage de l'unité à la multiplicité; dans la perception sensible, il est synthèse de la multiplicité dans l'unité. L'acte de l'esprit est donc toujours un rapport entre la multiplicité et l'unité. L'unité, c'est l'interpénétration non spatiale, le dynamisme, la puissance; la multiplicité, c'est le déroulement d'états dans le temps et l'espace, la dispersion, la diminution de la réalité, la matière. La synthèse n'est pas, dans la vie de l'esprit, une composition susceptible, par après coup, d'une analyse qui permette d'en retrouver les éléments. Son caractère propre est de ne pas se composer d'éléments; elle est différente, dans les perceptions sensibles, de chacun des états pris en particulier, qui provoquent celle-ci : ce qui la détermine, ce ne sont pas les excitations extérieures, elle se détermine elle-même. » C'est là un des passages du livre qui peut le mieux, à mon avis, en indiquer l'esprit général. Et l'auteur continue en montrant les rapports de la conscience avec l'activité mentale. On peut considérer tous les produits de synthèse que forme l'acte de l'esprit comme des objets de représentation. « L'analyse de l'objet de représentation, comme l'a montré J. Lagneau, conduit à poser toutes les conditions de la représentation, c'est-à-dire les caractères de la pensée. Appliquer par un acte de synthèse, ces caractères à la multiplicité, subsumer à l'unité ce qui est spatial et dispersé ou inversement, dérouler dans la succession ce que l'intuition de l'esprit contient en virtualité et en puissance, c'est par là que se manifeste sa conscience... Toute pensée est l'analyse d'une intuition. Avant d'exprimer une pensée, nous en avons le sentiment confus; notre conscience semble tendue par les idées qui vont jaillir et prendre corps dans les mots et les gestes; notre vie mentale est comme concentrée, ramassée sur elle-même, avant de se projeter au dehors. » L'unité aperceptive, l'unité unifiante ne se fixe jamais pour la conscience en une représentation ou en un concept. Elle n'est pas pleinement consciente, mais la réflexion peut en dégager après coup le sens, en analysant les données de la conscience. « Si l'on entend par logique ce qui résulte de rapports rationnels, l'unité dans l'acte de l'esprit n'est pas logique mais prélogique. Si nous la croyons logique, c'est que nous ne l'établissons que par analyse réflexive; mais elle est essentiellement active, elle est donc moins intellectuelle que les rapports logiques par lesquels notre analyse la traduit; elle est une activité plus profonde et plus directe que la pensée discursive, parce que plus unifiée, plus interpénétrée d'elle-même. » L'intuition porte sur l'acte spirituel lui-même. Elle est inséparable de l'émotivité, par conséquent « elle est, au point de vue de la psychologie classique, *con-*

fuse », et elle est destinée à rester confuse; la conceptualiser, c'est l'anéantir; elle est comme une émotion instantanée qui coïnciderait avec l'acte de l'esprit. » La conscience exige de la clarté, elle passe outre à l'intuition sans se douter que c'est d'elle qu'elle reçoit la vie. « Aussi l'intuition ne se produit-elle intégralement qu'au moment où elle s'éprouve. Ce que la réflexion en reconstruit reste extérieur à l'acte de l'esprit.

L'intuition qui se rattache si étroitement à l'acte de l'esprit est nécessaire à l'affirmation vraie de l'objet. Poser les objets comme sujets n'est pas le fait des catégories et du rationnel qui sont inséparables du raisonnement discursif; c'est le fait de l'acte intuitif, dont les produits sont soumis au mouvement conceptuel de l'intelligence, mais qui lui-même est antérieur à toute conception de rapports. Il s'établit, dans la perception d'objets, avant toute analyse, au moment où cette perception se produit, une sympathie avec l'extérieur, comme si, *au moment de la perception, il y avait coïncidence entre l'acte d'un autre moi et le nôtre.* »

Le premier chapitre se termine par l'examen des rapports de l'activité mentale et le système nerveux. M. Dwelshauvers estime qu'on s'écarte de la vraie question en prêtant au cerveau un rôle qu'il ne saurait avoir : la formation des images, l'activité de la pensée, l'idéation. « Ni monisme, ni parallélisme strict : voilà ce que l'analyse des faits nous permet d'affirmer. »

Le chapitre II traite de l'inconscient dont l'auteur reconnaît l'importance dans la vie psychique. Il fait une intéressante analyse des différentes formes de la vie inconsciente de l'esprit, depuis *l'inconscient dans l'acte de pensée*, puisque l'activité synthétique de l'esprit est inconsciente, jusqu'à *l'inconscient dans la vie affective*, en passant par *l'inconscient de mémoire dans la perception*, *l'inconscient de mémoire par impressions et sentiments latents*, les faits *subconscients*, qui se rattachent encore à la mémoire, et l'*inconscient par vocation* (prédispositions manifestées dès l'enfance pour un art, une science ou un métier).

Le troisième chapitre a pour titre : Les lois de l'ordre et la vie mentale. L'auteur rappelle qu'il a voulu jusqu'ici se faire de la vie mentale une conception qui tienne compte de son mouvement, il la voit « formée d'un nombre indéterminé de « courants » de force et de qualités différentes, différemment éclairés par une lumière toujours changeante, qui divergent, vont parallèlement, ou se séparent pour se diviser encore ». Maintenant il vient s'appliquer à « l'ordre logique qui régit le contenu des représentations ». Il examine l'intensité, la qualité, la durée, la causalité, la finalité. La causalité naturelle ne s'applique pas aux faits de la vie mentale. « La causalité, pour le psychologue, ne lie pas des phénomènes et ne forme pas une série indéfinie; elle unit des faits concrets, idées, sentiments, volitions, à une personnalité. » Quant à la finalité, elle se vérifie dans

les phénomènes (les phénomènes extérieurs, car M. Dwelshauvers ne veut pas qu'on désigne par ce mot les « faits » psychiques), mais, sous cette forme, elle est insuffisante pour le fait mental. Il n'est pas légitime de réduire la finalité psychique à la finalité applicable aux phénomènes; « elle a certains caractères en commun avec celle-ci, mais la conscience et la volonté lui confèrent une tout autre valeur. »

La vie de l'esprit, dit l'auteur en terminant, échappe au déterminisme logique dans lequel notre raison cantonne les phénomènes. Elle ne peut se comprendre sans une théorie de la liberté. Et c'est donc la personnalité et la liberté que l'auteur examine dans le quatrième et dernier chapitre.

Ce que nous appelons unité dans la vie de l'esprit n'est pas une entité abstraite, ni la propriété d'une substance, c'est « la réalisation plus ou moins parfaite d'un équilibre complexe qui se maintient parmi des tendances diverses ». La vie mentale repose sur la synthèse. Et le principe unitaire de la vie mentale est l'esprit : « il n'est pas élément, chose, substance ou entité immuable, il est acte et pur mouvement, mais mouvement non spatial, mouvement dynamique et purement intérieur ». En ce sens, si l'unité dépend de l'esprit seul, « et si celui-ci est acte et mouvement en soi, sans aucune dépendance par rapport aux lois de la matière située dans l'espace et obéissant à la causalité mécanique, l'esprit est essentiellement liberté ». La liberté n'est pas l'arbitraire ou le caprice. Le problème de la liberté est généralement mal posé, et, dit M. Dwelshauvers, n'a pas de sens, ce qui est sans doute excessif. Il est vain de se demander si tel ou tel acte en particulier est libre. La liberté ne peut avoir une signification en psychologie que pour une suite d'actes, pour l'ensemble d'une activité. L'acte volontaire est d'autant plus libre qu'il fait partie d'un mouvement mieux unifié. La liberté est dans le mouvement spontané de l'esprit. « C'est la nature de l'esprit qui nous fait comprendre pourquoi, malgré l'importance de l'habitude et de l'automatisme qui tendent à dominer entièrement l'organisme, comme le prouve l'étude des animaux, la conscience humaine se transforme, suit un mouvement propre et s'élève aux manifestations supérieures de la pensée. » La vie mentale est une anticipation constante, « elle dépasse l'état de l'organisme, et par sa richesse intérieure et par le mouvement qui l'entraîne ».

Après ce dernier chapitre, qui renferme un paragraphe de « Notions historiques et critiques sur la synthèse mentale », vient un appendice où sont examinées les différentes méthodes psychologiques et qui termine l'ouvrage.

Avant de dire quelques mots des théories défendues par M. Dwelshauvers, je désire me débarrasser, rapidement, d'une question personnelle. Voilà plus de vingt ans que j'ai fait une théorie développée de la synthèse mentale, et que je l'ai opposée à l'associationisme anglais. Je sais bien que M. Dwelshauvers entend la synthèse men-

tale un peu autrement que moi. Nous sommes séparés par quelques idées, et surtout par beaucoup de mots, chose capitale en philosophie, comme chacun sait. J'ai tout de même été, je ne dirai point surpris, mais quelque peu choqué que, donnant des « notions historiques sur la synthèse mentale », il n'y mentionnât ni mon nom, ni mes livres.

Son livre est sérieux et intéressant, il vaut d'être lu. Mais il serait peut-être important de voir avec quelque précision ce que la conception de l'esprit qu'il nous présente apporte de vraiment nouveau. Il me semble y voir surtout une façon différente de présenter les choses, et sans doute aussi la prédominance plus marquée de certains sentiments et de certaines impressions. Une réaction est légitime contre les abus de l'analyse, et surtout l'insuffisance d'esprit synthétique qui a caractérisé quelques psychologues importants. Mais cette réaction n'est point nouvelle. Et si l'on examine de près tous ces mots de « mouvement de l'esprit », de « liberté », de « mécanisme », il me paraît que les oppositions réelles, sans s'annuler tout à fait, s'atténuent singulièrement. Il me semble que l'on insiste plus sur certains caractères des faits, sur quelques aspects de la vie mentale et aussi que l'on excite davantage et mieux peut-être des sentiments qui doivent s'y rapporter. Mais je ne trouve pas que l'on en change réellement le sens, et tout ce que l'on en dit pourrait s'accommoder assez bien des idées essentielles, convenablement interprétées, de ce que l'on regarde comme des doctrines ennemies. Je ne veux point insinuer par là qu'un livre comme celui de M. Dwelshauvers doit rester, malgré les qualités qu'y montre l'auteur, sans utilité. Il est parfois important d'insister sur certains aspects des choses et, pour les mettre en relief, d'exagérer les oppositions et de les présenter en termes nouveaux. Cela est même souvent indispensable pour faire apprécier, comprendre et accepter les idées déjà connues.

FR. PAULHAN.

II. — Philosophie religieuse.

Edward Caird. — PHILOSOPHIE SOCIALE ET RELIGION D'AUG. COMTE, traduction française par Miss Crum et Ch. Rossigneux, Giard et Brière, 1907, 195 p. : LAY SERMONS AND ADDRESSES, Glascow, 1907, 312 p.

Miss May Crum et M. Ch. Rossigneux ont traduit, pour la *Bibliothèque sociologique internationale*, un intéressant Essai, déjà ancien, (1885) de Caird. L'auteur s'est surtout attaché aux idées morales et religieuses du *Cours de Politique positive*. Il en donne, dans la première partie de son travail, un aperçu synthétique, dont on ne peut

que louer, avec M. Boutroux, la fidélité, l'aisance, la pénétration, la logique et la clarté singulières. La pensée ouverte, docile et sympathique de l'interprète fait mieux résumer le système de Comte, elle le repense, elle s'en assimile le principe interne de vie et de développement.

La préoccupation d'Edw. Caird est pourtant une préoccupation critique. Il veut montrer chez Comte une contradiction fondamentale : le fondateur du positivisme n'a pas eu conscience de ses idées maîtresses et n'en tire pas les conséquences légitimes. Comte se trouve dans une situation ambiguë, entre le XVIIIe siècle sensualiste auquel il tient par ses négations, et l'idéalisme moderne auquel sont apparentées les conceptions les plus nouvelles et les plus profondes de sa biologie et de sa sociologie. Son hostilité contre la métaphysique, sa formule que la science est limitée à la recherche des lois et qu'il est vain d'essayer de déterminer les causes, sont un héritage de Locke et de Hume. Mais il tourne le dos à leur philosophie en traitant comme des êtres véritables la famille, l'État, l'humanité, universaux évidents, en professant que l'individu est une abstraction. Son « réalisme » détruit son phénoménisme, et restaure la notion de cause qui avait été d'abord condamnée. Cette inconsistance vicie ses aperçus historiques. Il met au compte de la métaphysique l'individualisme psychologique, social, politique, qui avait été précisément chez les empiristes le fondement et le point de départ des attaques contre la métaphysique. Il ne voit pas que l'affirmation caractéristique des métaphysiciens, c'est au contraire l'unité du monde et de la solidarité de toutes ses parties. Sa philosophie résulte d'un compromis entre Locke et Spinoza (p. 68).

Il suit de là que l'on peut critiquer de deux points de vue opposés la doctrine de Comte. On lui reproche en général d'avoir admis une synthèse, une systématisation de la connaissance, et d'avoir ainsi rétabli après coup la métaphysique et la théologie, « cédant en cela, dit St. Mill, à un désir déréglé de l'unité, fréquent chez les penseurs français ». La critique de Caird sera tout à fait inverse de celle-là. Il le blâme de n'avoir pas été assez métaphysicien (p. 80). Le talon d'Achille du système de Comte, c'est l'idée d'une synthèse subjective (p. 10).

Aug. Comte avait rompu avec l'individualisme subjectiviste qui résulte logiquement de l'idéalisme de Berkeley et qui fonde le scepticisme de Hume. Loin de borner l'individu aux données de sa conscience individuelle, il soutient que nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes que par la connaissance que nous avons de quelque chose d'autre. Il n'aurait eu qu'à aller jusqu'au bout de cette idée pour rejoindre les enseignements de l'idéalisme Kantien et post-Kantien. Il aurait dépassé l'opposition de l'objectif et du subjectif. Il se serait rendu compte que toute connaissance et toute expérience implique l'unité de la pensée et de l'être, et que la synthèse la plus objective est aussi celle qui

isole le moins l'intelligible de l'intelligence, la nature, de la conscience. L'agnosticisme de Comte repose sur la supposition absurde de choses en soi sans rapport avec la pensée. Comte aboutit donc, ici encore, à un compromis. L'individu est déclaré capable d'une connaissance qui le dépasse, mais qui cependant ne saurait pénétrer l'essence réelle des choses. Aucun principe d'unité ne peut être trouvé dans le monde objectif. La connaissance ne peut être organisée que par rapport à un principe subjectif fourni par les sentiments altruistes (p. 107-115).

Mais « si le rapport de l'homme à l'homme interdit de le connaître autrement que du point de vue de l'humanité, le rapport de l'homme à l'univers interdit de connaître l'humanité autrement que du point de vue du tout. Les arguments qui détruisent les barrières entre les hommes les détruisent aussi entre l'homme et la nature; car puisqu'il faut voir dans l'humanité un tout organique, il est impossible de ne pas voir dans la nature une relation essentielle avec l'homme, lequel fait en un sens partie du même organisme. La difficulté est en effet de concevoir que l'homme puisse réellement sortir de sa subjectivité individuelle; si l'on peut montrer que cela est possible et même nécessaire, on ne plus nier qu'il ne puisse et ne doive s'élever à la connaissance de Dieu, unité absolue et objective du monde » (p. 11; p. 118 et 119). L'ingénieuse argumentation de Caird tire parti de la grande conception réaliste qui domine la biologie et la sociologie comtistes, pour faire à Comte une obligation logique d'abandonner son relativisme. C'est que le rapport de la science à la métaphysique est tout autre que Comte ne l'imaginait. Il n'aurait jamais pensé que l'on pût faire de la métaphysique par le seul fait d'envisager d'une certaine manière la relation des phénomènes entre eux. A ses yeux, faire de la métaphysique consistait à s'inquiéter d'êtres que l'on suppose exister derrière ou sous les phénomènes; et comme il ne s'était jamais occupé de telles entités, il croyait avoir assuré l'indépendance de son système par rapport à toute métaphysique. C'est mettre, entre les problèmes scientifiques et les problèmes métaphysiques, une opposition qui n'est pas fondée. La vérité est qu'on veut prendre parti sur des problèmes métaphysiques dans la science même : c'est ce qui est arrivé à Auguste Comte. Car on est métaphysicien, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, lorsqu'on voit les choses du point de vue du tout, quand on a le sens de la solidarité des phénomènes, quand on pose l'ensemble avant les parties, l'organisme avant les organes.

Seulement, insiste Edw. Caird, une fois qu'on est entré dans cette voie, on ne fait pas à la métaphysique sa part. Si vous avez reconnu la dépendance mutuelle des êtres, vous ne pouvez plus arrêter votre synthèse avant d'y avoir englobé tout ce qui conditionne de près ou de loin l'existence humaine. Et l'univers tout entier y entrera. Car Aug. Comte a beau considérer le monde extérieur comme une nécessité

brutale, comme une fatalité indifférente ou même ennemie, force lui est bien d'avouer que cette dureté même des lois naturelles a été pour nous un puissant moyen de développement intellectuel et moral (p. 121). Nous sommes le résultat de l'entourage où notre existence s'est développée. L'idéal moral à l'aide duquel nous ferions la critique de notre univers, témoigne précisément en faveur de cet univers qui en somme a conditionné l'éducation de notre moralité. Toute critique du système total des choses dont nous faisons partie est irrationnelle : c'est comme si nous voulions monter sur nos propres épaules et sauter hors de notre ombre. Il faut donc que la religion de l'humanité s'étende plus loin que l'humanité. Le dualisme de l'homme et du monde ne peut pas être irréductible. En fait on sait qu'Aug. Comte lui-même n'a pu éviter de finir par restaurer, il est vrai à titre de fiction poétique, le culte de la Nature, « nous montrant en tout ce qui nous entoure les véritables auxiliaires de l'humanité ». D'après Edw. Caird, il faut voir là plus qu'un simple jeu de l'imagination. Car cette concession arrachée à Comte, en dépit de ses négations initiales, consacre le triomphe de l'idéalisme sur l'agnosticisme. Le fondateur du positivisme finit par se rendre compte de l'insuffisance d'une « synthèse subjective » à satisfaire nos besoins et nos aspirations. En appelant la poésie au secours de la vérité, et l'art à collaborer avec la philosophie, il veut réunir les avantages de la foi et de l'incrédulité. C'est un compromis bien fragile. « Il y a dans cette reconstruction de la religion quelque chose d'artificiel, quelque chose du subjectif au pire sens du mot. C'est une religion faite, pour ainsi dire, de propos délibéré. » Il n'est pas possible que notre sentiment religieux se laisse nourrir sciemment avec des mensonges. Jamais le schisme de l'esprit et du cœur, auquel le comtisme se proposait de remédier, n'a été plus déclaré que cette conception qui couronne et achève le comtisme. Caird remarque très finement l'opposition qui existe entre Comte et Spencer : « ils semblent se partager, dit-il, les éléments de la vérité. Spencer, regardant l'absolu comme inconnaissable, et voyant que la religion suppose un rapport avec l'absolu, réduit la religion aux seuls sentiments de crainte et de mystère. Comte, regardant lui aussi l'absolu comme inconnaissable, cherche un objet plus proche pour les sentiments qui se portaient jusqu'ici vers Dieu. Mais la religion de Spencer, si elle pouvait jamais devenir une réalité, serait une résurrection du panthéisme superstitieux des Indes, le culte d'une force sans attributs moraux ou spirituels. Quant à la religion de Comte, elle ne serait guère qu'une pieuse aspiration, à moins de pousser jusqu'au mensonge la licence poétique du culte » (p. 132).

On ne saurait enfermer l'agnosticisme dans un dilemme plus rigoureux. Edw. Caird nous offre, pour y échapper, le secours de l'idéalisme hégélien, dont il a été en Angleterre l'un des plus illustres champions. Il propose à notre respect et à notre amour une « synthèse objective », un optimisme profond et sérieux, basé sur la solidarité

étroite qui unit toutes les parties de la réalité, sur le conditionnement réciproque de l'être et de l'idéal, sur la dépendance qui rattache à la nature l'humanité et le progrès humain. La thèse, véritablement intéressante, qui est soutenue dans ce travail, c'est que toutes les prémisses d'une métaphysique de ce genre se trouvaient déjà dans la biologie et la sociologie d'Auguste Comte. Si le créateur du positivisme n'a pas dégagé les conséquences que comportait son « réalisme » fécond, c'est qu'il était encore obsédé de certaines formules de l'empirisme et du nominalisme antérieurs, auxquels il portait cependant des coups irréparables. De là le caractère ambigu manifeste dans toute son œuvre. Sa théorie de la connaissance est un compromis entre l'objectivisme à la Spinoza et le subjectivisme de Berkeley et de Hume. Et la religion de l'Humanité, la philosophie de la synthèse subjective, n'est encore qu'un compromis entre les négations de l'Encyclopédie et les aspirations du chrétien : c'est une cote mal taillée, qui ne peut satisfaire ni l'esprit ni le cœur.

*
* *

Le vice de la religion d'Auguste Comte, aux yeux de son critique anglais, c'est de s'être arrêté à un dualisme, le dualisme de la nature et de l'humanité. Dans les « Lay Sermons and Addresses », c'est toujours au même ennemi que s'en prend Edward Caird, à l'esprit qui élève des barrières infranchissables. Ici il cherche dans l'Évangile des témoignages en faveur de la philosophie de l'unité qui lui est chère. A vrai dire, dans la tradition chrétienne, il retrouve bien des dualismes : dualisme de la nature et de la grâce, de cette vie et de l'autre vie; dualisme du siècle et de l'Église; de la foi et des œuvres; de l'esprit de discipline et de l'esprit de liberté, du catholicisme et du protestantisme. Devant son jeune auditoire du Balliol Collège, qu'il a longtemps dirigé, il avait coutume à chaque rentrée de rechercher dans l'Écriture et d'interpréter les textes qui tendent au contraire à rapprocher le monde de Dieu, et la nature, de l'esprit. Fichte et Hégel avaient lu, eux aussi, la pensée idéaliste dans l'Évangile, et notamment dans ces versets de saint Jean qui comparent Dieu à la vigne dont nous, les vivants, nous sommes les branches. Hégel louait le christianisme d'avoir introduit dans le monde la saine conception du rapport entre l'individu et l'universel. Les Sermons de Caird sont une contribution à ce christianisme panthéistique. « C'est la note caractéristique de la pensée moderne, de trouver l'idéal, non hors du monde, mais en lui; comme c'est la caractéristique de notre meilleur effort moral de chercher à régénérer les intérêts séculiers de la vie » (p. 215). « N'ayons garde de séparer notre existence naturelle de notre existence spirituelle : ce serait perdre la valeur de ce pouvoir d'idéaliser qui est le sel de notre vie » (p. 111).

Les extravagances d'un naturalisme sans spiritualité expliquent que

le retour aux méthodes de l'ascétisme soit prêché par Tolstoï. Mais la plus haute réalisation du christianisme signifie salut ici-bas, aussi bien qu'au delà. La destruction des impulsions naturelles n'est point désirable : ce qu'il faut seulement, c'est les remplir d'un esprit plus élevé. Il ne s'agit pas de renoncer à la propriété, au mariage, au commerce, à la science, à la littérature. Nous ne voulons plus regarder cette vie comme un simple passage; nous ne sommes plus satisfaits avec un évangile de désespoir pour ce monde et d'espérance pour l'autre; pas plus que nous ne nous en tenons à la doctrine grecque, d'après laquelle les biens de ce monde sont pour une élite dont les autres doivent être les instruments et les esclaves » (p. 63). Une morale élargie et humanisée réhabilite les intérêts terrestres, autrefois méprisés et condamnés, comme notre poésie moderne réhabilite la nature que le moyen âge peuplait de puissances malfaisantes et d'enchantements dangereux. Ces belles pages, sur l'ascétisme et la vraie pureté, sont partout animées de ce sentiment d'universelle sympathie pour tout ce qui vit, où Georges Eliot fait consister l'essence de l'art.

Dans le catholicisme et le protestantisme, Edw. Caird voit les deux faces d'un idéal complexe que le vrai christianisme réalisera tout entier. Le catholicisme, pour unir les hommes, les asservissait. Le protestantisme, en les affranchissant, les a souvent isolés. Mais le premier n'obtenait qu'une unité extérieure et mécanique; le second rétrécissait la vie et la privait de ses principaux intérêts. Ce n'est pas là seulement d'ailleurs le problème de l'Église : c'est aussi le problème social. Il s'agit d'unir le socialisme avec l'individualisme. Il faut « rendre les hommes membres les uns des autres », et il faut en même temps respecter, accroître leur indépendance, stimuler leur énergie individuelle. Mais c'est justement l'enseignement fondamental de l'idéalisme moderne, que la pleine réalisation de l'individu et la vie sociale parfaite s'obtiennent l'une par l'autre.

H. Robet.

Ch. Sarolea. — Cardinal Newman. Edinburgh, 1908 (175 pages).

L'intéressante étude de M. Sarolea, publiée dans une collection de *World's epoch-makers*, n'a pas la prétention de dissiper le « mystère de Newman ». L'auteur a été attiré par l'énigme de ce caractère : « Newman, écrit-il, est un ascète, et c'est en même temps un artiste, un épicurien littéraire. Il est affectueux et réservé. Il a l'imagination d'un mystique et l'intelligence corrosive d'un sceptique. Il se plaît dans les difficultés intellectuelles, et il est affamé de certitude. Il est la sincérité incarnée; et il est d'une subtilité que les plus grands casuistes auraient enviée. Il est désintéressé jusqu'au renoncement absolu, il a tout sacrifié pour entrer dans l'Église romaine, et, une fois

entré, il accepte vingt-cinq ans de disgrâce et d'oubli avec une admirable résignation : ce qui ne l'empêche pas d'être égotiste, introspectif, et d'une subjectivité presque morbide. Il est timide et aggressif. Il aime la solitude, et pourtant aucun homme dans ce siècle n'a tiré à lui tant de cœurs » (p. 59). M. Sarolea, en faisant ressortir cette variété d'aspects, évite pourtant de pousser aucun trait à l'exagération. Il n'accepte pas la thèse de M. Raoul Goût, qui voit dans Newman un névropathe. L'amour de l'action a sauvé Newman de la mélancolie (p. 51). L'opinion de Huxley et de Leslie Stephen sur le scepticisme de Newman, sorte d'Hamlet catholique, n'est pas exacte. Jamais foi ne fut plus sûre d'elle-même. Il est vrai que Newman a des audaces qui font trembler les timides, et qu'il plonge son regard dans l'abîme de l'incroyance : mais il a adopté le principe de Butler que la probabilité est le guide de la vie, il a analysé le rôle que joue l'équation personnelle dans toute certitude, et sa croyance n'est pas à la merci des difficultés logiques (p. 120).

Si Newman s'est converti au catholicisme, c'est qu'il y avait harmonie préétablie entre son caractère et le système catholique (ch. IV). Son âme était naturellement catholique, comme celle de Carlyle était naturellement protestante, ou celle de Gœthe et de Montaigne naturellement païenne. Une remarque qui n'a pas été faite, c'est combien cette conversion fut réfléchie, consciente, d'elle-même, méthodique, « on pourrait presque dire livresque et artificielle ». La plupart des grandes conversions ont été déterminées par une crise émotionnelle, par des souffrances, des déceptions, un sentiment d'abandon, elles ont été plus ou moins soudaines, produites par une catastrophe, une illumination, un coup de la grâce. Newman, avance pas à pas, méthodiquement; sa conversion est une série de processus logiques et de syllogismes, et il lui faut quinze ans pour les développer. Il ne fut pas transformé par certaines influences ou certains événements, mais par certains principes et certains livres. Il dit lui-même dans l'Apologie que son entrée dans le catholicisme ne produisit pas de changement notable dans sa vie intérieure.

Newman a-t-il été un catholique libéral? (ch. VIII). En un sens, il était aux antipodes du libéralisme. Le tractarianisme a été un combat contre les tendances rationalistes. M. Brémond a vu en Newman « essentiellement un homme de réaction ». Mais, d'autre part, il avait de la religion une conception nettement individualiste : c'est avant tout le dialogue de Dieu et de la conscience. L'Église et la Communion des saints ont un rôle nécessaire, mais le prêtre ne doit pas absorber la vie religieuse tout entière. Newman n'a pas versé, comme Manning et Mgr Talbot, dans le sacerdotalisme, dans la bureaucratie spirituelle. Il est encore libéral par sa défiance à l'égard des alliances entre l'Eglise et l'État : c'est toujours l'Église qui en est la dupe. Il ne mêlait pas volontiers non plus l'Église, comme telle, à l'action sociale. Il ne croyait pas au socialisme chrétien. M. Sarolea cite un extrait

bien significatif de sa vie, écrite pas son frère Francis. Francis avait écrit au cardinal une lettre enthousiaste sur l'attitude de Manning dans la campagne antialcoolique, et l'avait invité à prendre part à cette croisade. « Il me répondit un billet aimable, mais avec seulement ces quelques mots sur le sujet : « Quant à ce que vous me dites de « l'archevêque Manning, on m'a dit que c'était aussi l'opinion de quel- « ques évêques d'Irlande que trop de cabarets avaient reçu une patente. « Quant à moi, je ne sais pas si nous en avons trop ou trop peu. » Ces mots, ajoute Francis, me glacèrent le cœur comme un morceau de glace. Je tendis le billet à un ami de Manchester, qui s'écria : « On « croirait qu'il habite une autre planète » (p. 149).

Les modernistes actuels, et notamment Loisy, réclament Newman comme un de leurs pères spirituels, comme l'initiateur du mouvement. Que faut-il en penser? (ch. IX). A vrai dire, le développement, analysé par Newman, n'est pas, à beaucoup près, identique au concept darwinien d'évolution dont les modernistes font usage. La conception de Newman fait penser plutôt à un processus logique qu'à une croissance organique. Il n'en est pas moins vrai que Newman a mis en circulation et couvert de l'autorité de son nom un mot magique qui impliquait une nouvelle méthode de recherche. La théorie du développe- est devenue le Sésame qui ouvre toutes les portes secrètes de la vieille théologie. La signification des écrits d'un homme ne doit pas être appréciée seulement par ce que ces écrits contiennent actuellement, mais par l'influence qu'ils ont exercée. L'attitude de Newman était-elle la même que celle du modernisme, sur la signification à donner au dogme, sur le rôle que jouent dans la vie religieuse les propositions doctrinales ? Newman aussi redoutait les excès de la scolastique, il se défiait du travail des logiciens, à la religion de la raison, il substituait la religion du cœur. Pourtant, il est incontestable qu'il avait l'âme d'un théologien. C'est tout à fait à tort que ses détracteurs l'on accusé de vouloir minimiser le dogme. « Le moderniste s'efforce d'absorber le surnaturel dans notre vie morale naturelle; il substitue l'immanence vitale à la transcendance, les éléments subjectifs de la religion aux objectifs, la révélation éternelle et intérieure de l'âme à la révélation extérieure de l'histoire. C'est au contraire la tendance de Newman d'affirmer le caractère transcendant et surnaturel de la religion et de l'Église, d'élargir le fossé entre la religion naturelle et la religion révélée. » M. Sarolea conclut que Newman a été moderniste sans le savoir dans certaines parties de son enseignement, mais que, consciemment et systématiquement, c'était plutôt un réactionnaire en religion. On peut l'appeler le père spirituel du modernisme, à condition de ne pas oublier que les enfants ressemblent souvent assez peu à leurs parents. Ses disciples ont déduit de ses ouvrages des conséquences qu'il n'avait pas aperçues.

L. Revel. — Vers la fraternité des religions par l'unité de la pensée ésotérique. Paris, *Publications théosophiques*, 1909.

M. Revel s'est proposé de montrer l'unité de la pensée ésotérique à travers les manifestations variées de la vie religieuse. Selon le diagramme établi par lui, toutes les inspirations venues de la divine sagesse, quoique réfractées diversement dans le prisme de l'intelligence humaine, aboutiraient enfin, comme à leur point de convergence, à la théosophie moderne, en qui les religions les plus disparates en apparence se retrouveraient parentes ou voisines. Brahmanisme et Bouddisme, Zoroastrisme, Islamisme, Judaïsme et Christianisme laisseraient voir des concordances profondes sous leurs divergences; et ces concordances témoigneraient de cette vérité fondamentale, — qui est la pensée mystique elle-même, — l'insufflation de l'esprit de Dieu dans l'âme des grands initiateurs, « se déversant dans le monde comme la sève du grand arbre de la religion au sens universel ».

Que ces concordances soient nombreuses, on ne le met pas en doute. Frappante est la ressemblance, par exemple, entre les figures du Bouddha et de Jésus, et leurs évangiles se rencontrent en bien des points (voyez Paul Carus, *The Gospel of Buddha*). On peut accepter, d'autre part, que les mystères antiques ont continué dans le mystère chrétien [1], et l'évangile de saint Jean ne s'entend guère qu'à la lumière du symbolisme. Encore serait-il prudent de faire, dans le détail, certaines réserves, et il ne me paraît pas que M. Revel ait tenu compte des savantes études de Karppe sur les origines et la nature du Zohar. Karppe refuse à la Kabbale et au mysticisme juif l'antiquité reculée que lui donnent certains historiens; il les voit naître et se développer progressivement depuis l'époque postexilique jusqu'aux XIIIe et XIVe siècles. Le mysticisme juif, estime-t-il, avait sa raison d'être en soi, et il se développa selon sa nature, sauf à s'assimiler en chemin, dès qu'il les trouvait à sa convenance, des éléments étrangers, non juifs, folk-lore babylonien, doctrines persanes, reflets des vieux philosophes grecs, débris d'alexandrinisme, etc. Les rapports mêmes de ce mysticisme, si particulier, avec la Gnose ne seraient pas tels que M. Revel les voit. Si quelques éléments gnostiques y apparaissent, « ce n'est nullement, écrit Karppe, parce que l'un est l'héritier de l'autre, mais parce que le fleuve du passé, en charriant toutes sortes d'éléments, charrie aussi quelques idées gnostiques qui entrent dans le courant du mysticisme juif ».

Il est vrai que je me place ici, avec Karppe, au point de vue de l'histoire. Autre est celui des théosophes. Ils ne cherchent pas la raison des concordances qui les frappent dans la continuité histo-

1. *Le Mystère chrétien et les Mystères antiques*, c'est le titre même d'un ouvrage fort curieux de Rudolf Steiner, traduit de l'allemand par Ed. Schure et paru chez Perrin cette année même.

rique et la communication des traditions, mais dans la nature et la source même de l'inspiration religieuse. « Il n'est nullement nécessaire, écrit M. Revel, p. 156, pour expliquer les ressemblances entre les doctrines religieuses, ni de vouloir faire dériver, comme Pauthier, la doctrine de Laotzez de celle de Bouddha, ni de faire procéder, comme Franck, l'ésotérisme juif de la doctrine de Zoroastre, ni de rattacher le christianisme à l'essénisme et l'essénisme au bouddhisme, comme certains savants tentent de l'établir. S'il est un témoignage d'universelle tradition, c'est bien celui qui consiste à attribuer à la *méditation* profonde, à l'*illumination* personnelle, la découverte des doctrines fondamentales des religions... Ce qui change, c'est le voile couvrant les vérités spirituelles, parce que ce voile, formé de symbolisme et de fictions poétiques, doit s'adapter au goût des peuples; ce qui ne change pas, c'est ce qui est derrière le voile, c'est le fond permanent des idées mystiques. Si tous les fondateurs de religion ont perçu les mêmes vérités spirituelles, c'est qu'ils les ont puisées à la même source et par le même procédé. »

Mais peut-être faut-il déjà être théosophe pour accepter pleinement cet argument et cette preuve de la théosophie. Tout en écartant, avec M. Revel, l'explication qui se fonde sur l'identité de la nature humaine, de ses besoins métaphysiques, de ses ressources, nous ne pouvons guère nous empêcher d'invoquer d'autres motifs, et d'abord la transmission orale ou écrite, si facile, écrit Karppe, pour les produits insaisissables des traditions, « rien ne passant plus facilement et plus *confusément* (je souligne le mot) d'un groupe d'hommes à un autre que les idées mystiques, c'est-à-dire les idées touchant les grands problèmes de la vie ». Ajoutons que le fait de l'union avec le divin, essentiel dans tous les mysticismes, ne comporte pas de nombreuses variantes. Sur les moyens de cette union, sur les symboles, les ressemblances, j'en demeure d'accord, sont plus remarquables; mais elles ont parfois leur raison dans quelque connaissance extérieure (la vertu du nombre 7, par exemple). Ne sont-ce pas, souvent aussi, des rapprochements de mots ou de formules plutôt que d'idées, des analogies purement fortuites, presque toujours assez vagues quand on les soumet à l'analyse?

Une légère correction en passant. Pourquoi M. Revel attribue-t-il encore l'*Imitation* au moine A-Kempis? Les recherches de Joseph Fabre me paraissent avoir démontré suffisamment qu'elle ne saurait pas plus être attribuée à ce moine allemand qu'à Jean Gerson. Le nom du religieux qui en fut le véritable auteur nous demeure caché, comme son humilité voulait qu'il le fut.

Mais je ne veux pas finir sur ces critiques. Quoi que l'on pense de la doctrine des théosophes, ils gardent le mérite d'avoir ramené l'attention sur le fait indéniable d'une tradition ésotérique et sur les liens par lesquels le christianisme se rattache à des pratiques anciennes, si difficile qu'il soit par ailleurs d'accorder ensemble les

diverses explications proposées sur le symbolisme de l'Apocalypse, par exemple.

En résumé, stades successifs du progrès des âmes, enseignement moral et spirituel donné par une chaîne continue d'initiés, puissance divine inhérente à chaque âme humaine pour permettre l'union du divin et de l'humain, telles sont, nous dit M. Revel, p. 29, les trois idées que l'on retrouve au fond de toute doctrine ésotérique. Ces trois idées sont aussi celles des modernistes (qu'ils se rangent sous le nom de l'évolutionisme, du symbolisme ou de l'immanentisme), condamnés par une récente encyclique. Et c'est pourquoi, alors qu'ils s'inclinent devant Jésus, le plus grand des maîtres, les théosophes repoussent l'autorité de l'Église. « L'Église, écrit Steiner, a fait sortir le mystère de l'obscurité du temple à la lumière du grand jour ; mais, du même coup, elle a enfermé la révélation du temple dans l'arcane inaccessible de la foi. Une telle situation a pu durer quinze siècles pour des raisons historiques que nous n'examinerons pas ici, mais elle ne peut durer toujours. Aujourd'hui l'Église a oublié le sens de ses arcanes et le monde à perdu sa foi. Il s'agit de savoir comment l'humanité les retrouvera. Or, il n'appartient qu'à l'initiation graduée et hiérarchisée de révéler au monde toute la profondeur du christianisme et de rendre au christianisme toute sa vie. »

L. Arréat.

II. — Psychologie.

P. B. Titchener. — Lectures on the elementary Psychology of Feeling and Attention, in-12, New-York, Macmillan, 391 p.

Malgré son titre modeste, ce livre est très instructif. Il est clair, bien composé, à la fois dogmatique et critique; l'auteur nous donne ses idées personnelles, en même temps qu'il résume les études les plus récentes relatives à son double sujet. Une bibliographie très abondante, avec de nombreux extraits des psychologues contemporains complète le volume dont il forme presque le tiers. Il est si plein qu'on doit renoncer à en donner une analyse complète.

Pour cette raison, nous n'insistons pas sur la première leçon consacrée à la sensation et à ses attributs; elle peut être considérée comme une Introduction. On n'est pas d'accord sur le nombre de ses attributs. Ainsi Wundt n'en admet que deux : qualité, intensité. Ebbinghaus admet des attributs spéciaux et d'autres généraux qui sont : étendue, durée, mouvement, changement, ressemblance, différence, unité et multiplicité. En cette matière, une grande confusion résulte de ce qu'on confond l'élément sensoriel de la psychologie avec l'élément sensoriel de la psycho-physique. Les sensations du psychologue sont celles dont l'analyse ne peut être poussée plus loin par

l'introspection. Les sensations du psycho-physicisien sont déterminées théoriquement ; elles ne sont pas élémentaires psychologiquement.

T., qui paraît adopter la thèse de Wundt, examine en détail la qualité puis l'intensité des sensations, en montrant que leurs attributs doivent remplir deux conditions : inséparabilité, variabilité indépendante. La qualité peut changer, l'intensité restant constante et inversement. Beaucoup de détails sur chaque espèce spéciale de sensations.

Avec la deuxième leçon, nous entrons dans le cœur de notre sujet. Elle a pour titre *Criteria of affection*. Il y a des psychologues de premier ordre qui posent le processus affectif comme élémentaire. D'autres de non moindre valeur soutiennent le contraire. T. est évidemment pour la première thèse. Mais quels sont les caractères propres du sentiment, les critères qui permettent de le distinguer de la connaissance? Voici les principaux qui ont été proposés : 1° Les sentiments sont les éléments *subjectifs* de la conscience; ils sont personnels, varient d'un individu à un autre et, suivant les circonstances, chez le même individu. 2° La sensation est localisable, le sentiment *ne l'est pas*. T. montre par des faits que ces deux assertions comportent des exceptions. 3° D'après Wundt, les sensations se rangent verticalement de zéro à l'infini, sous le rapport de l'intensité, c'est-à-dire entre des différences maxima, tandis que les sentiments se rangent entre des *opposés* maxima, T. attache une grande importance à ce critère et est disposé à admettre que, dans la vie psychique, toute opposition repose sur l'affectif (p. 59). 4° D'après Külpe, le critère est dans l'image ou représentation... Elle est plus faible que la sensation, tandis que l'image affective est équivalente en intensité à la sensation affective. Thèse combattue par Stampf. 5° L'habitude émousse l'émotion, tandis qu'elle favorise le développement de l'intellectuel. 6° Le critère le plus important, selon T., c'est que l'attribut de *clarté* manque aux états affectifs. En résumé, notre auteur, sur ces six critères, en rejette 2 (les numéros 4 et 5), tient 2 pour douteux (les numéros 1 et 2) et accepte en une certaine mesure les deux autres : antagonisme qualitatif, défaut de clarté (nos 3 et 6).

La troisième leçon est consacrée à la sensation affective (*Gefühls empfindung*). On ne peut admettre à son sujet que trois hypothèses : Elle est attribut de la sensation proprement dite. — Elle est un élément mental distinct de la sensation. — Elle est une sensation d'une nature spéciale. Külpe a donné le coup de grâce à la première en montrant que la sensation a des différences de qualité, d'intensité, de temps, d'espace, tandis que le sentiment a des différences de qualité, d'intensité, de temps seulement. La seconde hypothèse est la plus vraisemblable. D'après Ebbinghaus qui fait des éléments affectifs une classe spéciale, il faut les considérer physiologiquement comme des efftets accessoires de causes qui, au fond, sont des sensations ou des représentations. Une bonne partie de ce chapitre est consacrée à une longue polémique contre Stumpf.

C'est encore une étude critique qui remplit presque entièrement sa quatrième leçon intitulée : « La théorie du sentiment à trois dimensions ». Elle s'adresse à Wundt. D'abord T. note minutieusement les variations nombreuses du psychologue allemand sur la nature du sentiment (beaucoup de citations à l'appui avec extraits des diverses éditions des *Vorlesungen*, des *Grundzüge* et de quelques articles). A l'origine Wundt n'admettait comme marque du sentiment que la « coloration affective », c'est-à-dire plaisir et déplaisir. Maintenant, après divers tâtonnements, il en admet deux autres qui sont, excitation et dépression, tension et relâchement. Ce sont les trois *Hauptrichtungen* (directions principales) du sentiment. D'ailleurs il varie quelquefois dans sa terminologie : à l'excitation, il oppose tantôt l'arrêt, tantôt la dépression, tantôt la tranquillisation (*Beruhigung*). Il appuie sa théorie sur l'introspection, sur les changements objectifs de l'innervation, de la circulation, et sur des expériences que T. conteste. Il reproche aussi à Wundt d'oublier les sensations organiques. Enfin il mentionne quelques autres hypothèses : celle de Vogt qui ajoute aux trois attributs de Wundt l'activité et la passivité; celles de Royce qui n'admet que deux catégories affectives : plaisir, douleur, agitation, repos; ce qui répond à qualité et intensité.

Nous entrons dans la deuxième partie du livre. La 5e leçon étudie « *l'attention* comme clarté sensorielle ». T. professe l'opinion que le système de la psychologie repose sur une triple base : doctrine de la sensation et de l'image; doctrine élémentaire du sentiment; doctrine de l'attention dont la « découverte » est pour lui un des principaux résultats de la psychologie nouvelle, parce que le problème a été bien formulé (p. 173). Dans cette étude élémentaire, il s'attache presque exclusivement à l'attention comme clarté. Nous ne signalons dans cette leçon que l'étude sur les rapports entre l'attention et la distraction. Les expériences de Lehmann montrent que l'attention est meilleure lorsqu'elle est accompagnée d'un léger état de distraction. C'est qu'il y a une infraction aux habitudes, un besoin non satisfait de variété qui se traduit dans la conscience en termes organiques, par un certain malaise.

Les deux leçons suivantes (6e et 7e) traitent des *lois* de l'attention. T. a soin de faire remarquer qu'il emploie ces termes un peu ambitieux uniquement comme synonyme de constatation générale. Il en propose sept :

1° La clarté est un attribut de la sensation qui peut varier indépendamment des autres attributs. D'après beaucoup d'autorités citées par notre auteur, le rapport entre l'attention et l'intensité d'une sensation n'est pas éclairci. Dans son récent ouvrage, Pillsbury prononce un *non liquet*.

2° La loi des deux degrés. Baldwin admet cinq degrés dans l'attention, inconscient compris; Külpe en admet deux avec un intervalle; Ward, trois : sous la forme « focale » ou intermédiaire ou subcon-

scient, etc. Il y a une différence énorme entre les deux degrés admis par T.

3° La loi d'accommodation et d'inertie considère l'attention dans ses rapports avec le temps. D'après Pillsbury, l'accommodation périphérique (celle des organes) est postérieure dans le temps à l'attention elle-même. T. pense que dans une étude élémentaire, on peut négliger les faits d'accommodation. Quant à la loi d'inertie, elle consiste dans la tendance à persévérer, dans la difficulté à briser le cours des idées.

4° Loi de première entrée. Ce qu'on attend entre plus vite dans la conscience que ce qu'on n'attend pas. Expériences sur ce sujet. C'est le fait que l'on a quelquefois désigné sous le nom de pré-attention.

5° Loi de limitation. On admet, d'après des expériences, que l'attention visuelle peut embrasser de 4 à 6 impressions simples simultanées. Lorsque deux stimulus sont donnés simultanément ou en succession immédiate, ils tendent (par association) à former un *tout*. Par suite, la question de l'étendue de la conscience devient celle-ci : Combien peut-il exister dans la conscience d'excitations simultanées qui soient claires, discernables? Combien peut-on distinguer de parties dans le tout? On peut s'en tenir à la réponse courante, ci-dessus indiquée.

6° Loi de l'instabilité dans le temps. On soutient que, par nature, l'attention est intermittente; mais, d'après T., on confond l'instabilité avec la discontinuté. La psychologie descriptive ne peut distinguer entre la discontinuité due au va-et-vient des idées et l'intermittence intrinsèque. Après un résumé des expériences sur les fluctuations de l'attention, T. se demande si la cause est centrale ou périphérique (due à l'accommodation); il reste dans le doute.

7° Loi du degré de clarté qui est pour la sensation ce que la loi de Weber est pour l'intensité de la sensation. Exposé des méthodes employées pour mesurer l'attention; T. déclare que jusqu'ici on n'a pas encore réussi.

La dernière leçon joint les deux sujets et a pour but d'établir « leurs relations par une psychologie systématique ». D'abord un court historique de T. sur le sentiment réduit à deux théories principales : l'une intellectualiste, la plus ancienne parce qu'on a une tendance à tout intellectualiser, mais contre laquelle une réaction s'est produite de nos jours; l'autre soutenant l'indépendance des états affectifs. T. adopte cette opinion.

Puis il expose brièvement et à titre d'hypothèse sa théorie personnelle sur la nature du sentiment. « Il est naturel, dit-il, de supposer que l'étoffe (*stuff*) dont l'esprit est fait est finalement homogène. Faisons donc une supposition. Les affections apparaissent alors, je ne peux pas dire comme des sensations non développées, car une sensation non développée est encore une sensation, — mais, en tous cas, comme un processus mental de la même espèce que les sensations et qui, dans des conditions favorables, se serait développé en sensations. Je me hasarde à supposer que les organes périphériques du

sentiment sont les terminaisons nerveuses, libres et afférentes qui sont distribuées dans les divers tissus du corps; et je prends ces terminaisons libres comme répondant à un degré de développement inférieur à celui des organes récepteurs et spécialisés. Pour les processus affectifs, nous avons les organes périphériques d'un sens, mais non des organes au sens strict du mot. Si le développement mental avait été poussé plus loin, l'agréable et le désagréable auraient pu devenir des sensations. Vraisemblablement, elles se seraient différenciées en un grand nombre de sensations » (p. 292).

Cette théorie explique : l'obscurité du sentiment; le mouvement des processus affectifs entre deux extrêmes, et ses rapports avec l'état bon ou mauvais de l'organisme; le manque de différenciation qualitative: la ressemblance entre les sentiments et les sensations organiques qui, du point de vue génétique, sont proches parents.

Revenant à l'attention, T. d'accord avec Pillsbury critique ceux qui la font dépendre d'un état affectif, en particulier Ebbinghaus très affirmatif sur ce point. D'ailleurs, pour lui, attention et action doivent être rangées sous la rubrique commune de volonté. Il admet avec Wundt, Ward, Cope que pour la psychologie génétique, la volonté ou quelque chose d'analogue, a, dans l'individu et dans la race, précédé l'habitude et que « les mouvements automatiques, involontaires du cœur, des intestins, du système de la génération, etc., se sont organisés en des états de conscience successifs » (p. 300).

Il termine en discutant la théorie motrice de l'attention et, sans être aussi absolu que Pillsbury dans la négation, il la juge incomplète (*onesided*).

TH. RIBOT.

E. de Cyon. — DAS OHR LABYRINTH, ALS ORGAN DER MATHEMATISCHEN SINNE FÜR RAUM UND ZEIT. Berlin, Julius Springer, 1908, in-8°, XVII + 432 pp. avec tables et figures.

Même considérée à un point de vue spécial, comme une simple contribution à l'étude physiologique des différentes parties du labyrinthe de l'oreille, cette monographie, par la richesse des faits et des expériences sur lesquels elle s'appuie et par l'ingéniosité de leur interprétation, présenterait déjà un intérêt considérable. Mais l'auteur, doué d'une vaste culture philosophique, loin de s'attarder dans le domaine de la physiologie pure, cherche au contraire à le dépasser et à utiliser les données de la physiologie pour la solution de quelques-uns des problèmes philosophiques les plus fondamentaux et partant les plus discutables.

Au premier rang de ces problèmes, figure celui qui se rapporte à l'origine de nos notions de l'espace et du temps. Malgré leur diversité, on peut diviser les opinions qui ont été émises concernant ce pro-

blème en deux grandes catégories : la conception nativiste et la conception empiriste, celle qui considère les notions du temps et de l'espace comme innées ou *a priori* et celle qui voit dans ces notions un simple produit de l'expérience individuelle. Nous ne pouvons évidemment pas suivre l'auteur dans tous les détails de la discussion à laquelle il se livre au sujet de chacune de ces deux conceptions. Bornons-nous à dire qu'il nous semble avoir raison, lorsqu'il oppose aux empiristes cet argument de Lotze que « rien au monde ne peut nous faire comprendre pourquoi ce système de sensations (il s'agit des sensations visuelles), qui n'implique encore aucune notion spatiale, doit nécessairement être perçu comme un système de relations dans l'étendue ». Il faut en effet que la notion de l'espace, indépendante de l'expérience extérieure, précède nos perceptions spatiales et leur serve pour ainsi dire de *substratum*. S'ensuit-il que nous devions nous déclarer en faveur de la conception nativiste, de l'apriorisme kantien? En aucune façon, et l'auteur n'a pas de peine à nous montrer que Kant lui-même ne voyait dans son apriorisme qu'un pis-aller qu'il avait adopté pour ne pas tomber dans l'empirisme, tout en regrettant que l'insuffisance des données scientifiques de son époque ne lui permît pas d'asseoir les notions du temps et de l'espace sur une base plus solide.

« Si l'on admet, disait encore Lotze, dans la nature de l'âme une faculté, une tendance à percevoir les impressions sous la forme de l'espace, on admet par là même des conditions que nous ne pouvons penser, sans nous attendre à ce qu'elles mettent en jeu l'exercice de cette faculté ». Cette faculté, cette tendance, ces conditions, M. de Cyon croit les avoir trouvées dans le labyrinthe de l'oreille qu'il considère comme le sixième organe sensoriel, l'organe des deux sens généraux : du sens de l'espace, ou sens géométrique, du sens du temps, ou sens arithmétique. Si la théorie qu'il nous propose est vraie, et en ce qui concerne le sens de l'espace elle nous paraît plus que vraisemblable, elle constituerait le trait d'union entre la conception nativiste et la conception empiriste qu'elle concilierait dans une synthèse supérieure en apportant ainsi à la solution du problème du temps et de l'espace une contribution d'autant plus capitale qu'elle s'appuie sur des données expérimentales d'une valeur et d'une exactitude indiscutables.

Ce serait dépasser les limites d'un simple compte-rendu que de suivre pas à pas toute la série d'expériences et la succession des idées suggérées par elles et qui ont conduit l'auteur à formuler sa théorie du labyrinthe de l'oreille comme organe du temps et de l'espace. En ce qui concerne les expériences, disons seulement qu'elles se rattachent à celles que Flourens avait pratiquées dès 1828 sur les canaux semi-circulaires des pigeons dont la résection ou l'excitation était suivie de troubles moteurs assez singuliers, mais dont Flourens ne pouvait entrevoir la véritable portée ni pressentir la vraie interpréta-

tion. Ces expériences ont été reprises plus tard par d'autres physiologistes, mais d'une façon peu méthodique et avec des résultats qui rendaient encore plus difficile la compréhension de la vraie nature de ces troubles, car, au lieu d'opérer, comme le faisait Flourens, sur chacun des trois canaux isolément et successivement, on opérait le plus souvent sur le labyrinthe tout entier, en lésant même des organes voisins.

Quoi qu'il en soit, l'opinion s'établit, à la suite de ces expériences, que le labyrinthe était l'organe du sens statique, destiné à fournir la sensation d'équilibre. D'autres voyaient encore, avec Mach, dans le labyrinthe la source des sensations de rotation, d'accélération, du vertige visuel. Toutes ces données étaient trop vagues pour pouvoir être considérées comme définitives. Une nouvelle revision de la question s'imposait donc, et c'est en 1872 que M. de Cyon a commencé ses expériences qu'il a poursuivies pendant plus de 30 ans, en reprenant la méthode de Flourens et en la perfectionnant progressivement.

Les principaux résultats auxquels il a abouti peuvent se résumer ainsi : le labyrinthe de l'oreille renfermant trois canaux semi-circulaires situés respectivement dans le plan horizontal, dans le plan vertical et dans le plan sagittal (antéro-postérieur), la lésion ou l'extirpation d'un de ces canaux détermine des troubles d'orientation dans le plan même du canal lésé ou extirpé. Le labyrinthe de l'oreille est donc l'organe de l'orientation qui nous fournit les sensations des trois directions cardinales de l'espace. L'ensemble de ces sensations forme notre espace idéal sur lequel nous projetons à chaque instant notre espace réel fourni par les sensations tactiles, visuelles, etc. L'état normal est caractérisé par une coïncidence plus ou moins parfaite entre l'espace idéal et l'espace réel; mais toutes les fois que, pour une cause pathologique quelconque, l'accord entre l'espace idéal et l'espace réel disparaît, nous avons la sensation de vertige.

Mais il s'agissait encore de déterminer la nature exacte des troubles moteurs que provoquent les lésions des canaux semi-circulaires. Les premiers expérimentateurs se contentaient généralement de les définir vaguement comme des troubles de coordination. Or, dans les troubles de coordination on doit distinguer deux grandes variétés : ceux qui proviennent d'un défaut (ou d'un excès) de synergie entre les différents muscles dont la contraction est nécessaire pour produire un mouvement donné, et ceux qui sont dus à une innervation irrégulière, insuffisante ou excessive, de ces muscles. Si les premiers peuvent être considérés comme des troubles de coordination à proprement parler, les derniers seraient plus exactement définis comme des troubles d'innervation. Et les expériences de l'auteur semblent établir que si les premiers reconnaissent pour causes des lésions du système nerveux central, celles des canaux semi-circulaires provoquent exclusivement des troubles d'innervation, la fonction du labyrinthe consistant à régler la durée et l'intensité des contractions musculaires utiles. Les causes

d'excitation provenant de la périphérie parviennent, à travers les racines postérieures de la moelle, au cerveau, d'où elles se répandraient immédiatement dans les régions motrices, si le labyrinthe qui se trouve en connexion avec ces sources d'énergie n'exerçait sur elles une action inhibitrice et régulatrice.

Telles sont les données fondamentales de la théorie de M. de Cyon. Elles sont d'ailleurs appuyées, ainsi que nous l'avons dit, sur une série d'épreuves et de contre-épreuves dont quelques-unes paraissent vraiment probantes. Nous citerons les observations sur les lamproies, qui ne possédant que deux canaux semi-circulaires ne peuvent s'orienter que dans les plans de ces canaux; les observations sur les souris dansantes japonaises, qui ne possédant que des canaux semi-circulaires dégénérés présentent, comme les pigeons dont on a détruit un des canaux, des troubles en rapport avec le canal le plus dégénéré. Mentionnons encore les considérations de M. de Cyon sur les pigeons voyageurs et les oiseaux migrateurs, considérations qui tendraient à prouver que les canaux semi-circulaires ne servent qu'à l'orientation dans l'espace immédiat, l'orientation dans l'espace éloigné relevant d'un sens spécial que l'auteur désigne sous le nom de *sens du flair* et qui serait une fonction de certaines parties de la muqueuse nasale. La partie proprement expérimentale de cet ouvrage se termine par quelques réflexions sur les causes d'excitation du labyrinthe (cette excitation serait continue et se produirait sous l'influence des bruits *entotiques*) et par des relations d'expériences sur les erreurs dans la perception de l'espace.

Fort des résultats de ses recherches expérimentales, M. de Cyon s'applique d'abord à réfuter les tentatives qui ont été faites de construire une géométrie non-euclidienne. La notion de l'espace à trois dimensions nous étant imposée par le fonctionnement même de notre labyrinthe, les axiomes d'Euclide qui ont tous pour base la ligne droite conçue comme une ligne de direction présentent une valeur absolue, indépendante de l'expérience extérieure.

Abordant ensuite le problème du temps, l'auteur montre qu'un des éléments dont se compose la notion du temps, à savoir la *succession*, correspond à la direction postéro-antérieure en ligne droite et peut être considéré lui aussi comme naissant sous l'influence du fonctionnement du labyrinthe. Mais ce dernier, nous l'avons vu, possède encore des appareils spéciaux (le limaçon en particulier) servant à distribuer pour ainsi dire les forces d'innervation nécessaires pour produire une contraction musculaire, et non seulement à les distribuer, mais encore à en régler l'intensité, la durée et la succession. Chaque contraction, du fait même qu'elle a une certaine intensité et une certaine durée, repose sur certaines combinaisons de nombres dont les sensations nous sont précisément fournies par les centres cérébraux auxquels se transmettent les excitations des terminaisons nerveuses du labyrinthe. Aussi celui-ci peut-il être considéré comme un véritable organe arith-

métique. C'est encore grâce à cet appareil et grâce aussi à l'absence *d'intervalles vides* dans les excitations de notre système nerveux sensitif et dans les sensations qui en résultent que nous arrivons à apprécier la durée et la rapidité des intervalles dont se compose la continuité temporelle.

Il est évident que nous n'avons pu que résumer ici brièvement les principales conclusions du livre de M. de Cyon, également riche en faits et en idées, d'une lecture intéressante, même pour ceux qui sont peu versés dans les questions de physiologie. Beaucoup de ces conclusions demandent à être développées et appellent de nouveaux travaux et de nouvelles expériences. Mais les travaux de M. de Cyon sont de nature à convaincre les plus rebelles que la physiologie des organes des sens possède d'ores et déjà des données indiscutables que la philosophie peut et doit utiliser si elle ne veut pas continuer à tourner éternellement dans le cercle des spéculations vides et des discussions verbales.

Dr JANKELEVITCH.

Baumann (A.). — LE CŒUR HUMAIN ET LES LOIS DE LA PSYCHOLOGIE POSITIVE. 1 vol. in-16, 350 p., Paris, Perrin et Cie, 1909.

M. Baumann se rattache à l'école positiviste Il étudie le cœur humain en appliquant les idées d'Auguste Comte, modifiées par M. Ritti, et qu'il interprète assez librement à son tour. Son livre se partage en deux parties. La première traite des questions générales, et la seconde des applications de quelques problèmes particuliers. L'auteur adopte la division des penchants humains en égoïstes et en altruistes. Les penchants égoïstes sont : l'instinct conservateur, l'instinct de reproduction, l'orgueil, la vanité, l'instinct destructeur, l'instinct constructeur. Les penchants altruistes ou sociaux sont l'attachement, la soumission et la bonté. Ces derniers penchants se combinent en diverses manières. La jalousie conduisant au meurtre, par exemple, se traduit par cette formule : attachement + instinct sexuel + orgueil + instinct destructeur. L'amour maternel comprendrait : instinct conservateur + instinct de propagation + attachement + bonté + quelquefois aussi de l'orgueil et de la vanité. L'admiration que provoque la vue d'un beau paysage alpestre nous donne — le chiffre n'ayant qu'une valeur indicative et non rigoureuse — : bonté + soumission + attachement + orgueil.

Dans l'âme saine un équilibre s'établit toujours. Cet équilibre suppose la prédominance de l'un des trois sentiments sociaux. Il est des gens qui sont plutôt des « attachés », d'autres, des « soumis », d'autres encore des « bons ». Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les attachés n'aient pas de bonté, ou les bons d'attachement; il s'agit

d'indiquer une tendance dominante, non un penchant unique, mais M. Baumann est convaincu que « dans les moments où il conserve son équilibre, l'être humain reste toujours dominé par l'altruisme ». Nos penchants égoïstes eux-mêmes ne peuvent se satisfaire normalement sans le concours des autres. Et voici un exemple — plutôt discutable et d'ailleurs assez surprenant — « où entrent en jeu, dit l'auteur, à la fois la plus personnelle et la plus impersonnelle de nos impulsions, l'instinct nutritif et la bonté. J'ai faim et je m'apprête à faire cuire des œufs pour les manger. Faire cuire des œufs c'est modifier leur état pour les rendre plus appétissants, plus faciles à digérer. Il faudra donc que la bonté intervienne. Et il y aura si bien prédominance altruiste, que, pour mener mon œuvre à bien, je devrai, pendant le temps acquis pour la cuisson, m'oublier un peu moi-même et concentrer mon attention sur les œufs, sur le feu, sur les ingrédients accessoires qu'il faut doser avec soin. »

Puisque l'équilibre suppose la prédominance des penchants altruistes, leur faiblesse entraîne le déséquilibre. Et en effet pour M. Baumann, « la folie se ramène à la prédominance de l'égoïsme sur l'altruisme ». Le délire des persécutions, par exemple, et aussi l'agoraphobie sont provoqués par « la surexcitation de l'instinct conservateur ». Et ce serait « la souffrance d'un orgueil morbide » qu'on retrouverait dans les obsessions « où l'aliéné se demande sans cesse et avec de véritables angoisses : « Pourquoi les arbres sont-ils verts? Pourquoi les hommes ne sont-ils pas aussi grands que les maisons? Pourquoi l'arc-en-ciel est-il de sept couleurs? etc. »

M. Baumann est amené ensuite à rechercher l'influence des sentiment altruistes sur l'intelligence. Reprenant et appliquant les idées de M. Ritti, il tâche d'établir que les attachés ont « une grande difficulté à découvrir les conséquences »; ils déduisent difficilement; mais ils prêtent toujours une attention très vive aux êtres et aux choses qui s'offrent à leur vue. Ils sont portés à noter les similitudes, à induire, mais ils analysent mal.

Les soumis en revanche voient mal les faits, ils ne notent guère les similitudes, mais ils recherchent les conséquences, ils discernent les différences et leur aptitude à l'analyse en est augmentée.

La bonté « favorise toutes les opérations de l'esprit ». « Ainsi, la nouvelle théorie porte un rude coup à l'orgueil intellectuel de ceux qui ne savent qu'analyser et décrire à perte de vue. Elle les met au niveau de ceux qui savent seulement observer et qui généralisent à tort et à travers. Le seul qui aurait le droit de s'enorgueillir, soit qu'il s'adonne à la théorie, soit qu'il se confine dans la pratique, c'est le bon. Mais, justement le bon est le plus soumis des trois. Il garde de l'orgueil juste la dose nécessaire pour résister aux influences du dehors qui pourraient faire avorter sa tâche. Et c'est tout au plus si l'on peut dire que, en cédant où les autres résistent, il se réjouit secrètement d'avoir plus tard le dernier mot. »

Après l'intelligence, l'auteur étudie le caractère, qui est pour les positivistes autre chose que l'intelligence et que les sentiments. Les trois aptitudes pratiques qui constituent le caractère sont la fermeté, le courage et la prudence. Le courage s'associe assez généralement à l'attachement, la prudence à la soumission; la fermeté, alliance heureuse du courage et de la prudence, est le produit de la bonté.

En terminant la première partie de son livre l'auteur rappelle que le même homme présente, selon les moments, la prédominance de penchants différents et, aussi naturellement, de facultés intellectuelles diverses. Mais dans l'ensemble une note domine, un état d'âme revient en lui plus souvent que les autres.

Je n'insisterai pas sur la seconde partie de l'ouvrage, sur les problèmes particuliers qu'examine l'auteur. Il me suffit d'avoir tâché de donner une idée générale de sa doctrine. Son livre est assez agréable à lire, fort clair et souvent assez judicieux, mais le positivisme a un défaut grave. Il engage trop les chercheurs à se contenter aisément, à éviter de pousser bien loin les recherches. La crainte des questions premières a des effets vraiment fâcheux. Les classifications et les analyses que présente M. Baumann m'ont paru presque toujours insuffisantes et un très grand nombre de ses assertions sont très discutables, même lorsqu'elles s emblent très simples. Je ne puis accepter ni la « soumission », ni la « bonté », ni beaucoup d'autres conceptions qu'il préconise comme répondant à la réalité psychique. A chaque affirmation on voudrait analyser et discuter pour arriver à une précision plus grande. Que d'ailleurs M. Baumann mérite des éloges pour sa bonne foi, pour son goût de l'observation morale, pour son souci de retrouver dans la vie réelle et concrète la vérification des principes abstraits, et pour son désir de ramener la variété de l'expérience à des lois générales, je suis heureux de le constater.

Fr. Paulhan.

IV. — Morale.

G. Aslan. — L'expérience et l'invention en morale. In-18, 175 p. Paris, F. Alcan, 1908.

Ce petit livre, présenté au public philosophique par une préface de M. Séailles, est une étude sérieuse des théories morales actuelles. Peut-être ne répond-il pas absolument à ce que ferait attendre son titre, assez vague d'ailleurs pour désigner des sujets différents.

La philosophie, dit M. Aslan, est susceptible de progrès. Mais ses acquisitions ne peuvent pas s'exprimer, comme celles de la science, en formules positives et inattaquables. Le progrès y consiste moins à résoudre les questions qu'à en formuler des énoncés plus lucides et plus précis, ou même à montrer qu'un problème est insoluble parce

qu'il n'a aucune raison de se poser. On se demandait jadis quel était le fondement de la morale, maintenant on se demande s'il est nécessaire et s'il est possible de la fonder. « Ainsi attaquée à sa base, dit l'auteur avec quelque optimisme, cette question qui planait dans un ciel nébuleux, retombe sur un terrain solide. Elle devient une question de méthode, un débat de logiciens. » Et il résume ainsi la thèse à débattre : « Les idées morales, qui existent en fait et qui tiennent de leur existence seule une vertu impérative, ont-elles besoin d'être fondées en raison autrement que par leur seule constatation? »

Le rationalisme propose une première solution. Pour lui, le fait ne peut se justifier par sa seule existence empirique, il faut encore qu'il soit expliqué, fondé en raison. « Le devoir ne peut avoir de nécessité pratique que si on montre la nécessité théorique d'un devoir. » Ce rationalisme suppose que la question morale est avant tout d'ordre individuel.

La morale sociologique ou réaliste donne une autre solution. Elle élimine tout l'appareil dialectique et philosophique indispensable au rationalisme. Pour elle, il n'y a pas besoin de fonder la morale. Elle existe en fait. Le « fait moral » se constate. Certaines croyances, certaines règles ont le caractère collectif, impératif et indiscutable qui constitue la loi morale. Cette loi est extérieure à l'individu, elle est l'expression d'une volonté collective, d'une volonté sociale. La question morale devient une sorte de corollaire de la question sociale.

Ayant ainsi défini la question. M. Aslan examine et critique diverses théories rationalistes ou sociologiques qui se sont produites récemment, celle de M. Cresson, de M. Fouillée, de M. Durkheim, de M. Lévy-Bruhl, et de M. Belot, dont il accepte dans ses conclusions plusieurs idées.

Il ne s'attache exclusivement à aucun système. Pour lui la sociologie « annule toute recherche transcendante sur la possibilité d'une morale et sur les fondements rationnels. Les faits moraux existent; on ne peut nier leur réalité et on ne peut dénier à ces faits le caractère de « moraux » sous peine d'ôter tout sens positif au terme lui-même de moralité. »

Ainsi peut se fonder une science des mœurs, mais cette science des mœurs n'est point la morale cherchée. « Cette Morale ne serait pas sans doute un système rationnel d'impératifs, elle serait une méthode raisonnable qui permettrait de se déterminer moralement en face de certains problèmes pratiques... Il nous suffit qu'il y ait place, à côté de la science, pour un « art », pour une « technique » de la moralité. Et nous croyons que la conception d'une nature sociale implique la possibilité d'une telle technique — quand bien même on s'en tiendrait à la définition trop étroite, selon nous, qu'elle donne du « fait moral. » Le fait moral établi, connu, devra servir de point de départ à tout élan idéaliste, il « sera en même temps le seul repère d'après lequel nous pouvons établir la direction de notre marche. Mais la science

ne nous donnera ainsi qu'une solution négative, elle montrera où il ne faut pas aller, sans prescrire définitivement où il faut aller », et aussi, je pense, surtout, sans donner l'élan, sans créer le désir d'aller. Mais nous pouvons « trouver dans la science quelque façon d'éclairer notre instinct moral ».

En somme, la moralité ne consiste pas dans le contenu objectif des lois créées ou à créer, non plus que dans les conséquences objectives qu'elle entraîneraient. Elle réside dans l'attitude subjective que nous adoptons en face de la loi, dans la façon dont nous l'acceptons, dans l'appréciation des motifs et des résultats. « La moralité réside donc bien dans le rapport entre certaines règles définies et objectives, et une volonté individuelle. Mais ce qui la rend morale, ce n'est pas l'autorité qui l'impose, ni la réaction de la conscience collective contre les délits de l'individu : c'est la réaction toute particulière de la volonté devant la loi. Une croyance non discutée, qui s'impose, sans même être conçue, ce n'est pas l'idéal de la moralité ni son essence. Si nous ne craignions de rappeler un peu trop le mot bien connu : « Je respecte la loi, puisque je la tourne », nous dirions que la loi est morale quand on peut vouloir s'en affranchir ».

« La moralité, dit l'auteur en terminant son livre, se définit pleinement par le rapprochement de l'idéal et du réel. Le fait n'a de sens moral que par rapport à un idéal; l'idéal n'a de sens logique, de possibilité pratique, que par rapport au fait dont il part.

« Mais alors, comment l'idéal moral pourrait-il être déterminé uniquement par les méthodes expérimentales? Comment pourrait-il être critiqué uniquement par les méthodes rationnelles, sans le concours d'une connaissance scientifique de la moralité?

« Les deux méthodes nous paraissent également nécessaires en morale ».

Fr. P.

J. L. de Lanessan. — La Morale naturelle. Paris, F. Alcan, 412 p. 1908, 1 vol. in-8°.

L'auteur s'est proposé de montrer que les « besoins naturels » sont « la source de tous les sentiments égoïstes ou altruistes des animaux et des hommes, ou autrement dit la source naturelle de la morale » (p. 407). Ces besoins sont : le besoin de nutrition, le besoin de reproduction et le besoin d'activité (ch. ii, p. 46-60). Ils déterminent l'évolution biologique et sociale. Du besoin de nutrition dérivent : la défiance, la crainte, la prévoyance, le désir de posséder ou de conquérir, la servilité ou le désir de domination (ch. iv, p. 115-137). Du besoin de reproduction dérivent : l'amour, l'altruisme, la recherche de la force et de la beauté, les institutions polygamiques et monogamiques (ch. v, p. 138-148). Du besoin d'activité dérivent les jeux

(p. 153), ce travail intellectuel désintéressé, en somme fort peu de tendances ou d'idées morales (p. 156). C'est la vie familiale ou la vie en société qui fait passer de l'égoïsme primitif à l'altruisme (chapitres VIII et IX) — l'altruisme n'étant d'ailleurs le plus souvent qu'égoïsme collectif : égoïsme familial, égoïsme des classes, égoïsme national (p. 223-225). L'éducation, qui peut « doter l'homme d'une conscience assez forte pour lui permettre de résister à toutes les passions et à tous les vices » (p. 304), vient compléter l'œuvre des tendances naturelles; elle « crée la moralité » (p. 305) que l'hérédité ne fait qu'établir de plus en plus solidement dans la constitution individuelle.

Telles sont les idées directrices d'un ouvrage remarquable par sa clarté, par la netteté avec laquelle l'auteur s'oppose aux moralistes de toutes les « écoles » qui ont la prétention de poser des principes de conduite, plus ou moins *a priori*. Ce livre est essentiellement l'exposé de la genèse des *mœurs* tant des animaux que des hommes; c'est une contribution à la science ou physique des mœurs par laquelle nombre de sociologues tentent de rénover la morale. La justification d'une règle de conduite se trouve dans sa dérivation de tendances ou besoins naturels.

Peut être M. de Lanessan a-t-il exagéré le naturalisme qu'il professe si ouvertement quand il a affirmé sans preuve (p. 12) que les idées morales acquises grâce à l'expérience — il n'est point d'idées morales innées — « sont toutes des idées égoïstes ». Pourquoi ne point admettre une générosité très naturelle, une sympathie sans égoïsme, une solidarité spontanée antérieure à la réflexion qui, sans doute, dans la plupart des cas mène à l'égoïsme et à la lutte pour l'existence? Ce n'est pas nous qui défendrons contre les critiques de l'auteur la théorie de la dette du quasi-contrat, le solidarisme dogmatique que nous avons tenté de réfuter ailleurs (*Solid. soc.*, p. 191-199). Les solidaristes « ont versé dans la métaphysique de Kant » ou dans le sentimentalisme de Pierre Leroux (p. 15); l'observation de la nature leur fait défaut. M. de Lanessan n'est guère plus indulgent pour les théories matérialistes, « épicuriennes » ou évolutionnistes, qui ne permettent pas de distinguer les plaisirs nuisibles des plaisirs véritablement utiles (p. 31). Cependant ces théories ont montré que l'on pouvait faire preuve d'une grande élévation morale tout en refusant d'admettre l'existence de Dieu, de l'âme, et de la liberté.

On ne manquera pas de reprocher à l'auteur sa tendance à montrer que les animaux ont parfois des mœurs individuelles, familiales et sociales que notre espèce peut leur envier; on dira peut-être que son naturalisme aboutit simplement à nous donner les animaux en exemple. La part faite à la psychologie animale (voir notamment p. 83-113) est, en effet, peut-être trop grande et trop restreinte par contre est la part faite à l'étude des mœurs humaines. C'est ainsi qu'en ce qui concerne la famille nous passons de la « subordination très marquée de la femelle et des petits au mâle » — chez les animaux (p. 169) — à

l'organisation patriarcale (p. 177-199); à noter en passant une remarque fort intéressante sur les effets de la consanguinité, effets moins déplorables qu'on ne l'admet généralement, et parfois même avantageux à l'espèce (p. 171). L'origine de l'idée de devoir est indiquée rapidement en une page : ce sont « les habitudes d'affection, de respect, contractées dans les familles depuis une époque déjà reculée, qui donnent lieu à une sorte de convention tacite par laquelle chacun se considère comme lié obligatoirement. » (p. 176). Les *droits* semblent loin d'être solidement établis, et il eût fallu peut-être rompre la continuité de l'évolution animale pour opposer le régime juridique que nous tentons d'établir au régime naturel du droit par la force qui est bien dans le prolongement des mœurs animales (voir p. 119 pour le droit de propriété).

« L'éducation des enfants doit nécessairement reposer sur les mêmes principes que celle des animaux » (p. 261); il faut cependant tenir compte de la supériorité intellectuelle de l'homme; mais pour concevoir combien il est plus malaisé de « le *routiner* à faire certains actes, à penser d'une certaine façon, à se conduire d'une certaine manière » (p. 262) L'auteur insiste toutefois à diverses reprises sur « l'extrême suggestibilité des enfants »; nous eussions souhaité qu'il fît plus de cas de la spontanéité et un plus fréquent appel à la *volonté morale*, qu'une éthique naturaliste, repoussant la croyance métaphysique au libre arbitre, ne bannit pas nécessairement. Du reste, les éducateurs trouveront dans ce livre d'excellents préceptes de bienveillance, d'équité, de recours fréquent au bon exemple (p. 281), de suggestion plutôt par l'action que par la parole, de formation intellectuelle en vue de la vie pratique et sans appel au mysticisme ou à l'ascétisme (p. 285). En général les conseils donnés par M. de Lanessan aux parents participent d'un esprit positif, soucieux de concilier l'égoïsme et l'altruisme : citons par exemple le passage qui déconseille l'activité prolongée à laquelle s'astreignent certains parents pour procurer du bien-être aux enfants, au détriment de la durée normale de l'existence (p. 321).

Nous ne serions pas surpris que cet ouvrage suscitât des polémiques passionnées entre partisans et adversaires du naturalisme : on serait plus qu'injuste en ne le prenant pas en très grande considération.

G. L. Duprat.

G. del Vecchio. — Il concetto della natura e il principio del diritto. Torino, fratelli Bocca, 1908, in-8°, 174 pp.

L'auteur appartient à cette école de philosophie du droit qui compte en Italie un certain nombre de représentants autorisés et qui cherche à réhabiliter la conception du droit naturel, à la relever du discrédit dans lequel elle est tombée depuis qu'on a commencé à

appliquer les méthodes positives et scientifiques à l'étude des phénomènes juridiques.

Il est vrai que le droit naturel, l'état naturel, tels que les concevaient un Hobbes ou un Spinoza, pour ne citer que ceux-là, étaient, malgré leur apparence de rigueur quasi mathématique, des constructions purement arbitraires, abstraites, sans aucun rapport avec la réalité. La première erreur des théoriciens du droit naturel avait consisté à déclarer qu'un fait ou un ensemble de faits, par cela même qu'il est antérieur, qu'il est plus éloigné dans le temps que tels autres faits ou ensemble de faits, leur est nécessairement supérieur et doit leur servir de modèle et de critère. Cette proposition était déjà suffisamment arbitraire en elle-même, mais où l'arbitraire se manifestait le plus et où les dissensions entre les théoriciens sont devenues pour ainsi dire inconciliables, c'est lorsqu'il se fut agi de définir cet état primitif, de fixer, de situer plus ou moins exactement l'époque qui devait être considérée comme celle de l'état naturel de l'humanité.

Hobbes a cru échapper à toutes ces erreurs en dépouillant peu à peu l'homme de tous les attributs qui pouvaient apparaître comme des produits de l'état social, de la vie en société et en le réduisant à sa plus simple expression, c'est-à-dire à l'état d'individu isolé, n'obéissant qu'aux impulsions de ses instincts égoïstes. L'état naturel devait être conçu, d'après Hobbes, comme le règne absolu et illimité de l'égoïsme. Mais de cet état naturel comment l'état social a-t-il pu naître? Pour Hobbes ce ne fut qu'un simple accident, ou, si l'on veut, qu'un résultat accidentel, produit de la lutte éternelle des égoïsmes individuels. Mais il est évident que dans cette conception le lien social manque d'obligation, l'état social ne pouvant durer que dans la mesure où il ne se trouve pas en opposition avec l'égoïsme individuel de chaque membre de la société.

Devons-nous, en présence de toutes ces erreurs, renoncer définitivement à la conception du droit naturel? L'auteur ne le pense pas, cette conception étant, à son avis, légitime et nécessaire, aussi légitime et aussi nécessaire que celle du droit positif, car si cette dernière n'envisage que le côté phénoménal du droit, le droit tel qu'il est incarné dans la réalité, sous la forme qu'il a été obligé de revêtir, de subir sous la pression de la matérialité rigide des faits, le droit naturel présente, lui, le critère supraphénoménal, absolu du droit, critère que nous appliquons à toutes les institutions et à tous les faits juridiques, au nom duquel nous jugeons, apprécions et transformons ces institutions et ces faits.

En d'autres termes, dans le droit positif les faits juridiques se présentent à nous dans leur enchaînement extérieur et causal, tandis que le droit naturel nous les présente sous le point de vue finaliste, téléologique. Il constitue l'idéal absolu, suprasensible qui n'est jamais réalisé (car une fois réalisé il deviendrait du droit positif soumis à la catégorie de la causalité), mais qui préside à toutes les manifes-

tations du droit qu'il rapporte, non aux manifestations antérieures dont tel ensemble de faits juridiques est issu, mais au *moi* considéré comme le dernier terme de l'évolution, au sujet pensant sans lequel et en dehors duquel le monde phénoménal et causal n'aurait aucune existence réelle.

Dans cette conception finaliste, le droit naturel devient un mobile d'action qui permet au sujet de s'affirmer, en tant que principe autonome, supérieur au monde des objets sensibles.

Le point de vue de M. del Vecchio constitue une tentative de conciliation entre le positivisme sociologique de M. Ardigò et l'idéalisme critique. Mais dans cette tentative la part du positivisme est trop insignifiante, celle de l'idéalisme trop large. Nous n'avons nullement besoin d'un idéal absolu, pour appliquer aux faits sociologiques en général, aux faits juridiques en particulier, le point de vue finaliste. Un idéal social ne naît pas spontanément, en dehors de toute influence de la réalité extérieure. Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il ne parvient jamais à se réaliser pleinement, le milieu matériel dans lequel il est destiné à s'incarner lui posant des limites, lui faisant subir des déformations que nous ne prévoyons pas ou dont nous ne tenons pas compte lorsque nous le concevons. Mais, encore une fois, en le concevant, nous ne faisons que nous inspirer de notre expérience *actuelle* (et non absolue), d'une certaine compréhension de nos désirs, besoins et intérêts actuels. Il est certain que tant que ceux-ci n'auront pas reçu pleine satisfaction, nous opposons à ce qui est fait ce qui reste encore à faire, à ce qui existe déjà ce que, d'après nous, doit ou devrait exister, ou si l'on veut, au droit positif le droit naturel; mais alors le droit naturel reçoit une signification tout à fait limitée et on ne voit pas bien la nécessité qui plaide encore en faveur du maintien de ce terme.

Dr S. Jankelevitch.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review (1907).

Prof. William James. *Les énergies humaines.* — Le rapport de la psychologie structurale à la psychologie fonctionnelle est à peu près celui de la psychologie des laboratoires à la psychologie des cliniciens. Or à ces derniers se pose le problème de l'énergie psychique. La plupart des hommes ne mettent pas en œuvre toutes les énergies mentales qu'ils ont en réserve; pour libérer ces énergies, une excitation, un effort, une idée doivent intervenir. L'étude de certains cas d'entraînement ascétique (méthode de Loyola, méthode de la Hatha Yoga), de certaines impulsions maniaques, de certaines conversions, est instructive à cet égard. La foi dans nos pouvoirs latents est ici la mesure de notre pouvoir. Si l'on conçoit la philosophie, ainsi que le fait le pragmatiste Papini, de Florence, comme la doctrine de l'action, un double problème se pose donc au psychologue : 1° quelle est l'étendue de notre pouvoir; 2° quelle est l'étendue de nos ressources pour libérer notre pouvoir? Les expériences de laboratoire ne joueront, dans cette recherche, qu'un rôle restreint. Et la nature qualitative du travail psychique rend difficile la solution scientifique du problème initial.

Prof. G. A. Tawney. *La consistance constitutive.* — Le monde est constitué par un effort d'accommodation ; le moi projette son unité et sa continuité, et ce travail *a priori* et objectif crée le monde, aussi bien mental que physique. Les trois modes de cette action sont la continuité, la pluralité (discreteness) et la totalité (completeness). Ni l'empirisme radical, qui procède de plusieurs, ni le rationalisme idéaliste, qui procède de la continuité pure, n'expriment le monde; l'idéal rationnel est une demande et non une donnée. La continuité se réalise par l'établissement de l'ordre (temps, espace, classification, substitution quantitative, causalité). La correspondance, et non l'identité ou la différence scolastiques, est ainsi la méthode de la connaissance. La totalité, synthèse des deux autres modes, exprime, non un tout achevé et par là même contradictoire, mais la complexité sans désaccord interne (l'infini).

Prof. Frank Thilly. *La causalité.* — La causalité n'est pas simple succession temporelle; elle n'implique pas nécessairement le vouloir, la force, l'énergie; elle est essentiellement rapport d'un phénomène à ce qui le *fonde* (ground). Aussi ne peut-on la réduire à l'identité, ni en déduire la conservation de l'énergie ou le parallélisme psychophysique. — Même du point de vue empiriste, la croyance à l'universalisation d'un rapport temporel, ou le fait de saisir la succession

comme telle, impliqueraient une sorte de *catégorie* irréductible. Si la cause est *fondement*, l'établissement d'un tel rapport est une attitude mentale irréductible, un postulat de la pensée; et sa *valeur* est conditionnée par là.

Dr George H. Sabine. *La nature concrète de la pensée.* — Le problème de la nature de l'expérience est le centre des discussions actuelles. On ne peut définir l'expérience concrète comme une simple « donnée »; cette indétermination, quant au contenu, serait qualification abstraite. Le concret est individuel, mais l'individuel implique relation et systématisation: aussi le concret est-il également universel. Donc le concret achevé, différenciation parfaite et intégration parfaite, est identique à l'absolu. C'est là un idéal immanent à l'expérience et à la connaissance actuelle. Dès lors le développement rationnel et logique est la réalisation de plus en plus parfaite de l'expérience concrète; l'abstraction, pour la science, est un moyen et non une fin. Il n'y a pas d' « expérience pure » ; c'est là une conception, d'ailleurs incohérente, dérivée du psychologisme anglais. La distinction entre l'expérience pré-réfléchie et l'expérience réfléchie n'a pas de fondement. L'individualité concrète n'est pas atteinte grâce à un « sentiment » extra-logique, puisque l'expérience est « donnée » et développée dans le jugement, et que l'attribut n'est pas « ajouté » à un sujet indéterminé et réel. La réalité métaphysique réside dans l'idéal concret que la pensée organique, fonction d'interprétation et de rationalisation de l'expérience, réalise progressivement.

Prof. E. B. Mcjilvary. *L'expérience pure et la réalité.* — Toute philosophie est fausse, qui ne s'accorde pas avec les résultats obtenus par les sciences. Sera fausse, en particulier, toute doctrine incompatible avec l'existence d'une réalité antérieure à l'expérience, donc avec les conclusions de la géologie. Si l'« expérimentalisme » de James accepte (logiquement ou non) une telle existence, l'expérimentalisme de Dewey n'accorde à un tel passé qu'une réalité « incomplète ». C'est que Dewey confond l'expérience du savant avec l'objet de l'expérience, confusion qui implique le changement de l'objet en fonction des changements dans la connaissance. La thèse, si combattue aujourd'hui, de la connaissance « représentative » est vraie partiellement; il y a une « référence transsubjective » des idées à leurs objets.

Dr Bernard C. Ewer. *Le déterminisme et l'indéterminisme dans les motifs.* — Le problème de l'indéterminisme se pose, du point de vue intellectuel, psychologiquement et logiquement. L'affirmation déterministe implique faussement le caractère *quantitatif* de la relation entre les motifs; ceux-ci « limitent » le choix, mais ne le déterminent pas. D'autre part, l'admission de la causalité dans l'ordre psychique n'implique pas le retour des mêmes conditions; et le déterminisme « absolu » est une « idole de théâtre », même si l'on considère le monde en mettant de côté les volitions humaines.

Prof. W. B. Pillsburg. *Le moi et la psychologie empirique.* — Le

moi est une exigence logique de la vie consciente, si la conscience doit être une et identique avec elle-même, et si l'on doit pouvoir expliquer la connaissance des états conscients. Mais à ces trois besoins l'hypothèse d'une substance transcendante ne satisfait pas. Il suffit, pour y satisfaire, de noter la persistance dynamique des états conscients, le rôle nécessaire de l'expérience intégrale et toujours croissante dans la sélection et le contrôle des expériences nouvelles. L'interprétation des données par l'expérience persistante assure ainsi l'unité et l'identité de la vie mentale; et la connaissance des états ou du moi lui-même, est, comme celle des objets, un phénomène d'interprétation. L'étude des dissociations confirme cette thèse. Au surplus, la connaissance de soi est, contrairement à l'opinion traditionnelle, un simple luxe. Si cette théorie du moi ne nous autorise pas à sortir de l'expérience, elle est aussi compatible que la théorie métaphysique avec les arguments religieux et moraux en faveur de l'immortalité.

Prof. George Stuart Fullerton. *Le droit de croire à ses propres risques.* — Les apologistes de ce droit l'invoquent en des sujets d'importance; il convient donc de supprimer l'expression « à ses propres risques », et d'envisager notre responsabilité. Or tous, en des matières où l'affirmation objective est impossible, dépassent les limites de l'assurance logique, pour des motifs d'utilité ou par conformisme. Il s'agit seulement de savoir quelles doivent être les limites de cette croyance. Nul, à moins d'évidence contraire, ne fera bien d'abandonner entièrement les croyances par lesquelles il a été formé. Mais cette attitude a deux écueils : accepter sans croire (« volonté d'affirmation » au lieu d'une « volonté de croyance »); croire sans discuter (« bigotterie » en tous genres). Cette attitude « cartésienne » (première règle de la morale provisoire) convient au philosophe, car le philosophe est homme. Elle consiste chez lui à se contenter de la lumière actuelle, prêt à accueillir une lumière plus éclatante.

Prof. George Stuart Fullerton. *En quel sens peut-on dire que deux personnes perçoivent la même chose?* — Une personne perçoit la même chose à deux moments différents; cela ne signifie pas que ses sensations soient identiques d'un moment à l'autre, mais qu'il y a un ordre objectif distinct de ses expériences propres et en rapport avec elles. De même, deux personnes perçoivent la même chose en même temps; cela signifie encore qu'il existe un ordre objectif, et non que leurs expériences soient identiques. On ne saurait conclure, en opposition avec la pensée commune et la science, de la dualité des expériences à la dualité des mondes; la science traite l'ordre objectif comme *un* monde, en négligeant les différences subjectives. Et, précisément, l'ordre objectif auquel j'ai le droit de rapporter mon expérience subjective me sert de pont pour affirmer analogiquement une autre expérience objective que la mienne. Et, si le *monde* n'est pas composé de nos sensations, il n'est pas non plus un « inconnaissable », mais un fait d'expérience.

J. Segond.

NÉCROLOGIE

Notre collaborateur V. Egger, professeur à la Sorbonne, décédé le 19 février, était resté, à notre époque, le représentant fidèle et inébranlable de la psychologie fondée presque exclusivement sur l'introspection. Cette attitude lui a d'ailleurs réussi dans le seul ouvrage qu'il ait publié : *La parole intérieure*. Ce livre a exercé une influence notable, même parmi les physiologistes, sur les études relatives aux diverses formes d'images qui peuvent revêtir la pénsée (type auditif, visuel, moteur) quoique Egger ait gardé jusqu'à la fin de sa vie une position un peu intransigeante sur ce sujet. Il a publié en outre, dans cette *Revue*, un assez grand nombre d'articles : « Perception de l'étendue par l'œil », « Illusions visuelles », « Jugement et ressemblance », « Sur le moi des mourrants », article qui a suscité plusieurs importantes communications sur ce sujet.

Le même jour, F. Rauh, maître de conférences à l'École normale supérieure est mort à l'âge de quarante-huit ans. Il laisse comme principaux ouvrages : *De la méthode dans la psychologie des sentiments* qui, dépassant son titre, est en réalité une critique exacte et minutieuse des théories contemporaines sur la vie affective ; *L'expérience morale* qui paraît un fragment d'une théorie de l'expérience à laquelle il travaillait depuis longtemps. Parmi les articles publiés ici, rappelons : « Du rôle de la Logique en morale », « le Sentiment l'analyse », « Science et conscience ».

Esprit plein de perspicacité et de finesse, à qui on ne peut reprocher qu'un emploi de l'analyse poussé à l'extrême ; Rauh a excercé une influence durable sur ceux qui, à divers titres, ont suivi ses leçons.

L'Allemagne vient de perdre l'un de ses plus éminents psychologues. Ebbinghaus, professeur à l'Université de Halle, décédé le 26 février à l'âge de cinquante-neuf ans. Cette mort inattendue laisse inachevé son grand traité, *Grundzuge der Psychologie*, qui l'avait placé très haut dans l'estime du monde savant. Beaucoup plus que la moyenne de ses compatriotes il avait le goût d'une psychologie vivante, non réduite à des formules abstraites qui expliquent très incomplètement le travail de l'esprit.

On trouve ces qualités dans son récent *Abriss der Psychologie* (v. pour compte rendu, *Rev. phil.*, juillet 1908) dont une traduction française doit bientôt paraître.

Membre assidu des Congrès internationaux, il s'était fait beaucoup d'amis par sa courtoisie et son entrain.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

COMBARIEU. — *La Musique et la Magie*. In-4, Paris, Picard.
PALHORIÈS. — *Rosmini*. In-8, F. Alcan.
A. REYMOND. — *Logique et mathématiques* In-8, F. Alcan.
E. LEROY. — *Esquisses de morale et de Sociologie*. In-12, Paulin, Paris.
R. HOURTICQ. — *Leçons de logique et de morale*. In-12, Paris, Paulin.
Mme JULES FAVRE. — *La morale de Plutarque*. In-8. Paris, Paulin.
BOSSUET. — *Œuvres complètes*, t. I. In-8. Hachette, Paris.
Dr JANET (Pierre). — *Les Névroses*. In-12, Paris, Flammarion.
Drs SÉRIEUX ET CAPGRAS. — *Les folies raisonnantes*. In-8, Paris, F. Alcan.
F. PAULHAN. — *La Morale de l'Ironie*. In-12, Paris, F. Alcan.
F. LE DANTEC. — *La Crise du transformisme*. In-12. Paris, F. Alcan.
PALANTE. — *La sensibilité individualiste*. In-12, Paris, F. Alcan.
E. DOUTTÉ. — *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. In-8, Alger, Jourdan.
H. DREYFUS. — *Essai sur le Béhaïsme*. In-12, Paris, Leroux.
Drs MARIE ET MARTIAL. — *Travail et folie*. In-12, Paris, Bloud.
Dr H. BOUQUET. — *La Psychologie de l'enfant*. In-12, Paris, Bloud.
H. MAUGÉ. — *Le rationalisme comme hypothèse méthodique*. In-8, Paris, F. Alcan.
R. GOURD. — *William Godwin*. In-8, Paris, F. Alcan.
OLLION. — *La Philosophie générale de Locke. Notice sur la correspondance de Locke*. 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.
A. VAN GENNEP. — *Les Rites de passage*. In-8, Paris, Nourrit.
PARODI. — *Traditionalisme et Démocratie*. In-8. Paris, Colin.
CANTECOR. — *Kant*. In-18, Paris, Delaplane.
CRAMAUSSEL. — *Le premier éveil intellectuel de l'enfant*. In-12, Paris, F. Alcan.
ABELSON. — *Mental Fatigue and its Measurement*. In-8, Leipzig, Engelmann.
PRATT. — *What is Pragmatism*. In-8, New-York, Macmillan.
RUDERT. — *Die Kunst sich glücklich zu fühlen*. In-8, Berlin.
ODEBRECHT. — *Beiträge zu einem Systematik des reinen Bewusstseins*. In-8, Magdeburg, Zacharias.
M. SCHEINERT. — *W. von Humboldts' Sprachphilosophie*. In-8, Leipzig, Engelmann.
STERN (William et Clara). — *Erinnerung, Aussage und Lüge in der erstern Kindheit*. In-8, Leipzig, Barth.
RATICÉVIC. — *Grundlegung der Logik*. In-8, Wien, Braumüller.
VOZ. — *Verte und Bewertung in der Denkensevolution*. In-8, Berlin, Curtius.
H. MEHR. — *An der Grenzen der Philosophie (Melanchthon, Lavater, D.-J. Strauss)*. In-8, Tubingen, Mohr (Siebeck).
A. PELAZZA. — *R. Avenarius e l'empirio-criticismo*. In-8, Torino, Bocca.
J. KURNATOWSKI. — *Zasady Moralne*. In-12, Varsovie.

VIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

Genève 3-7 août 1909.

THÈMES DE DISCUSSION

Un certain nombre de questions ont été mises à l'ordre du jour pour les discussions.

Ces questions sont les suivantes :

A. — Questions générales.

1. *Les sentiments.* Rapporteurs : MM. le prof. O. Külpe (Würzburg. et le Dr P. Sollier (Paris).

2. *Le subconscient.* Rapporteurs : MM. les prof. M. Dessoir (Berlin), P. Janet (Paris) et Morton Prince (Boston).

3. *La mesure de l'attention.* Rapporteurs : MM. les prof. M. L. Patrizi (Modène) et Th. Ziehen (Berlin).

4. *Psychologie des phénomènes religieux.* Rapporteurs : MM. les prof. H. Höffding (Copenhague) et J. Leuba (Bryn Mawr).

B. — Questions spéciales [1].

PSYCHO-PÉDAGOGIE :

5. *Classification psycho-pédagogique des Arriérés scolaires.* Rapporteurs : MM. le Dr O. Decroly (Bruxelles), le prof. G. C. Ferrari (Imola-Bologne), le Dr Th. Heller (Vienne), le prof. L. Witmer (Philadelphie).

6. *La Méthodologie de la Psychologie pédagogique.* Rapporteur : Mlle le Dr I. Joteiko (Bruxelles).

PSYCHO-ZOOLOGIE :

7. *Les Tropismes.* Rapporteurs : MM. le Dr G. Bohn (Paris), Fr. Darwin (Cambridge), H. S. Jennings (Baltimore) et J. Loeb (Berkeley).

8. *L'orientation lointaine.* Rapporteur : M. le prof. A. Thauziès, président de la Fédération des Sociétés colombophiles de l'Ouest-Sud-Ouest (Périgueux).

PSYCHO-PHYSIOLOGIE.

9. *La perception des positions et mouvements de notre corps et de nos membres.* Rapporteur : M. le prof. B. Bourdon (Rennes).

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA MÉMOIRE AFFECTIVE ET L'ART

Au cours d'une étude plus générale que celle-ci, qui porte sur le rôle des éléments représentatifs et des éléments affectifs dans la production artistique, et qui sera publiée ailleurs [1], je suis arrivé à des résultats qui intéressent certains points contestés de la théorie de la mémoire affective. Je puis les détacher du reste pour en faire l'objet de ce court article. L'objet du débat semblera clair à quiconque a suivi les pénétrantes et fécondes études auxquelles le sujet a donné lieu en France depuis les premiers et importants écrits publiés par M. Ribot [2].

1. Je puis dire que cette étude plus approfondie fait partie de l'analyse de la conscience esthétique, au tome III de ma *Genetic Logic* (La Pensée et les choses, Paris, Doin, vol. I, 1908) qui paraîtra bientôt. J'espère faciliter l'intelligence de cet article, en exposant succinctement l'usage que j'ai fait dans cet ouvrage du phénomène de la mémoire affective. J'arrive à cette idée que, si nous admettons que le sentiment et l'émotion sont susceptibles de reviviscence et de généralisation, tous les arts peuvent être rangés dans la catégorie unique des fonctions représentatives ou imitatives. En même temps j'arrive à cette idée que toutes les constructions représentatives, quand l'imagination artistique s'en empare, se chargent d'un contenu émotionnel et personnel. On trouve (reading-inh, Einfülung) l'œuvre d'art tout « imprégnée » de vie personnelle. Et ceci a son origine profonde dans les tendances instinctives et sociales de l'individu à s'exploiter et à s'exhiber lui-même. Nous devons donc *reconnaître à l'art deux sources essentielles* : l'imitation qui aboutit à la représentation idéale, et la mise en scène du moi qui aboutit à l'expression du sentiment idéal. L'art est par conséquent une fonction imaginative qui idéalise le réel sous des formes dans lesquelles viennent prendre corps des valeurs personnelles et sentimentales. On trouve là une sorte de contemplation immédiate dans laquelle se trouve dépassée l'opposition entre l'intérêt théorétique et l'intérêt pratique.

2. Cette littérature est résumée dans un intéressant article de M. Ribot dans la *Revue philosophique*, déc. 1907. Indépendamment des références qu'il donne aux ouvages de Pillon, Mauxion, Dauriac, Paulhan et autres savants français, je puis citer les écrits importants d'Urban et de Witasek, auxquels je renvoie plus loin. On trouvera une étude plus complète de M. Ribot dans son livre sur la *Psychologie des sentiments*; et une autre du Prof. Urban dans son ouvrage *Valuation : its Nature and Laws*, London, 1909, chap. v.

I

Le premier point de la théorie de la reviviscence affective auquel je désire me reporter concerne la chose, le contenu réel qui revit dans les cas de mémoire affective, comme on les appelle. Qu'est-ce que ce contenu qui revit? L'état affectif revit-il *sous sa forme d'état affectif* ou bien reparaît-il *sous la forme d'une image*, de caractère cognitif? On verra que l'une comme l'autre, ces deux conceptions diffèrent de la théorie adverse selon laquelle il n'y a pas du tout de reviviscence de l'état affectif, mais seulement un nouveau sentiment, une nouvelle émotion, qui accompagne une idée ou une image lors de sa réapparition.

Pour répondre à cette question, je mettrai en lumière deux cas : tout d'abord le cas de la reviviscence d'un sentiment qui reste encore un sentiment (ce cas a été abondamment décrit et illustré par les écrivains français); et en second lieu le cas dans lequel une impression, un sentiment est éprouvé lors de la réapparition d'une image cognitive ou représentative, et se trouve attribué rétrospectivement à l'expérience originale que l'image représente. Il s'incorpore à l'image réapparue, et il *reparaît désormais avec elle*.

En ce qui concerne le premier de ces cas, j'adhère en principe aux idées de M. Ribot, telles que je les comprends, c'est-à-dire que je crois qu'une émotion est en elle-même susceptible de reparaître et d'être reconnue. Je reviendrai plus loin à l'aspect de ce premier cas qu'on appelle la « généralisation de l'émotion ». Je vais pour l'instant expliquer et illustrer le second des cas dont je viens de parler.

Ce cas, je le répète, consiste en ceci : nous reconnaissons souvent une émotion en tant qu'elle appartient à une espèce que notre expérience antérieure nous a fait connaître; et pendant que nous l'éprouvons, nous la rattachons à des images réapparues qui ne l'ont pas, à proprement parler, provoquée d'elles-mêmes à l'origine. Et nous pensons alors que ce sont ces images qui ont cette valeur émotionnelle.

Par exemple, une grande partie du plaisir que nous éprouvons à entendre de la musique est simplement le plaisir de reconnaître le motif — la composition ou la mélodie; mais l'émotion que nous ressentons actuellement est rapportée au morceau de musique

familier, et c'est lui qui nous paraît être la source du plaisir esthétique. Plus tard nous nous rappelons ce morceau de musique avec son caractère esthétique, quoique à l'origine il n'ait pas eu ce caractère. Quand nous sommes d'humeur mélancolique, nous interprétons un morceau de musique comme une marche funèbre, et plus tard le souvenir que nous en gardons continue à nous suggérer des impressions funèbres.

Pour citer un autre exemple, prenons le cas de la reconnaissance d'un lieu; soit un paysage assez ordinaire et sans intérêt qui, lorsque nous l'avons vu pour la première fois, n'a suscité en nous aucune émotion. Quand nous y revenons, cependant, ou quand nous nous le rappelons, nous le parons de l'émotion que nous suggèrent notre humeur ou nos sentiments actuels. Cette émotion est alors rapportée à l'expérience primitive que nous avons eue de cet aspect des choses : et nous décrivons le paysage de notre souvenir comme un lieu aride, désolé, mélancolique, etc. Dans le processus de la reconnaissance, il y a eu fusion des éléments cognitifs qui revivent avec les éléments sensitifs actuels. Il y a une reconnaissance rétrospective, une fausse reconnaissance de l'état sentimental, qui le spécifie en une émotion typique.

C'est là un cas notable pour la théorie esthétique, puisqu'il montre comment on enrichit une chose neutre au point de vue esthétique ou purement représentative, en y infusant un contenu personnel et émotionnel. La composition musicale ou le paysage peuvent vraiment avoir été dépourvus de signification esthétique. Mais avec la reconnaissance, les deux facteurs esthétiques entrent en jeu : les constructions temporelles ou spatiales revivent sous forme représentative, et on leur attribue la tonalité émotionnelle qui provient de l'humeur, du sentiment personnel [1]. Le simple fait de poser que le schéma représentatif tombe sous les prises de la reconnaissance relâche tellement ses liens avec la réalité, avec la vie qu'il peut se prêter désormais à une interprétation personnelle imaginative et symbolique, avec la teinte émotionnelle que suggère l'état sentimental actuel. On trouve ici cette union des facteurs objectifs et des facteurs subjectifs qui caractérise l'esthétique.

1. Elle fait partie de cette « tendance » (*intent*), de cette connotation plus personnelle et sélective, qui domine le simple « contenu » (*content*) représentatif. (Voir sect. V, ci-dessous.)

II

Une autre question intéressante, sur laquelle je voudrais attirer l'attention, est celle du mode de « généralisation » des états affectifs. Comment une impression générale, comment un sentiment général prend-il naissance? Et comment l'émotion concrète peut-elle se faire jour sous le général ou l'abstrait émotionnels?

Qu'une généralisation de ce genre existe, les recherches récentes l'ont, je pense, amplement prouvé. La seule théorie soutenable à ce sujet semble être celle qui considère les émotions comme des choses plus ou moins compliquées ou complexes, de la nature de la sensation ou de tout autre nature, susceptibles de revivre à l'occasion sous une forme affective ou représentative[1]. On peut concevoir que ces choses s'unissent dans une sorte d'assimilation ou de fusion analogues à ce qui se produit dans la généralisation cognitive. Naturellement on peut faire ici bien des hypothèses subtiles. Mais je suis prêt à trancher le nœud gordien en appliquant tout de suite une théorie motrice du processus de généralisation, sous une forme dont j'ai usé déjà avec profit et que j'ai appliquée à des problèmes analogues[2].

Si nous admettons, pour prendre les choses en gros, que toute généralisation est la réduction d'expériences analogues à des espèces *par l'union ou la synergie des éléments moteurs qui leur sont associés* — c'est-à-dire de leurs décharges motrices communes, avec tous les contre-coups organiques qui en résultent — alors la généralisation doit être de même nature en toute matière, *en matière affective comme en matière cognitive*. Si le percept « cheval » est généralisé par la fusion des processus moteurs communs aux diverses expériences qu'on a eues de divers chevaux, on peut dire la même chose des émotions, — des peurs ou des joies. Une peur comporte des éléments moteurs qui restent les mêmes dans bien des cas différents de peur. C'est pour cela que nous parlons de la peur en général. Véritablement, de tous les états psychiques l'émotion est

1. Représentative (présentative) est pris au sens de cognitif. Il existe un sens très réel, comme on le montrera plus loin (V), dans lequel la forme de la reviviscence affective est aussi *présentative*.

2. Voir mon *Mental Development*, 1re éd., 1895; 4e éd., 1906 (trad. franç., Paris, F. Alcan), chap. XI, § 1. « Le général est une attitude, une attente, une tendance motrice. »

celui qui se trouve qualitativement le plus influencé par des éléments moteurs. L'émotion semble n'être, dans bien des cas, qu'une masse de sensations cinesthésiques et organiques. Il est excessif, alors, de dire qu'il n'y a pas d'émotion « générale » provenant de la fusion d'éléments moteurs, en une masse constante — c'est-à-dire de ce qui réunit par sa permanance des cas analogues —, alors que nous admettons que les mêmes processus, quand ils se présentent comme compléments d'éléments cognitifs, donnent vraiment quelque chose de général[1].

III

Pour admettre ce que nous venons d'exposer, il faut reconnaître l'existence d'une « constante dynamique » ou « motrice » — l'expression est proposée par Urban —, qui représente les processus moteurs appartenant en commun à un groupe d'expériences émotionnelles. Cette « constante » assure la généralisation des cas sous forme de classe générale. Certains écrivains (Urban et Witasek)[2] ont examiné la difficulté que l'on rencontre lorsqu'on recherche la la nature de cette « constante dynamique » : comment peut-elle être conçue? comment agit-elle? Au lieu d'une série d'émotions concrètes, nous avons un sentiment général, une impression générale, qui peut être illustrée par n'importe laquelle des émotions qui font partie de cette classe : quelle est la genèse de ce sentiment, de cette impression?

Witasek pense que les éléments moteurs qui donnent le facteur constant doivent être jetés dans une forme cognitive ou intellectuelle pour pouvoir jouer ce rôle. C'est, dit-on, au moyen des relations temporelles, spatiales ou des relations d'intensité que les états émotionnels successifs sont généralisés.

Cette thèse voisine dangereusement avec la théorie intellectualiste, qui avait besoin d'une image cognitive pour rendre compte de la reviviscence et de la reconnaissance affectives.

1. Urban (*Psychological Review*, mai 1901, p. 277) a émis une idée assez analogue; on trouve aussi quelque chose du même genre dans l'idée de Mauxion qui est citée et renforcée par Ribot (*Revue philosophique*, déc. 1907, p. 598 sqq).

2. Urban, *Psychological Review*, mai et juillet 1901; Witasek, *Zeitschrift f. Psychologie*, vol. 25.

Mais il n'est pas nécessaire d'en venir là. Il suffit pour la généralisation émotionnelle d'avoir le facteur constant qu'on trouve dans le groupement d'éléments moteurs communs. Ils sont susceptibles de servir de truchement à la reconnaissance. Leur réintégration expliquerait le caractère vague du sentiment, de l'impression, et son manque d'intensité et de force quand on le compare à l'émotion concrète [1], de même que dans la généralisation cognitive disparaissent les marques de particularité. Je ne vois rien qui oblige à intellectualiser ces éléments sous la relation de temps ou sous tout autre relation pour les rendre propres à jouer le rôle de tonalité émotionnelle générale. Il semblerait, au contraire, qu'ils ne deviennent cognitifs, s'ils le deviennent jamais, que dans le cas où ils sont attribués, par un retour en arrière, à un état psychique, c'est-à-dire lorsqu'ils font partie d'un état éprouvé, et reconnu dans une idée (comme dans l'idée du morceau de musique ou du paysage des exemples ci-dessus). Même lorsqu'on pense que l'impression ou le sentiment général possède un certain caractère synthétique ou formel — c'est le cas du sentiment esthétique, — encore ne peut-on pas nier qu'il y ait *sentiment de la forme*, que *le sentiment même comporte la forme*. On peut réellement considérer le sentiment général comme une sorte de forme ou de schéma moteur — une « Gestaltqualität », — sous lequel des émotions spécifiques appartenant à la même classe se réalisent (Voir le détail dans Urban, *Valuation, its nature and laws*, chap. v et viii).

Il semble y avoir une difficulté, cependant, lorsque nous en venons avec Witasek à nous demander comment une émotion générale de cette sorte peut être attribuée à un objet extérieur, comme cela se produit en matière esthétique. Comment pouvons-nous découvrir la beauté objectivement dans un objet, si ce n'est en lui attribuant le jeu de l'émotion et du sentiment? Mais, réplique-t-on, le sentiment réel ne peut pas être ainsi transporté; il doit donc être transporté idéalement, ou par le moyen d'une image, d'une « idée » de nature cognitive.

La réponse à cette objection est qu'un transport de ce genre *ne se produit pas*, si ce n'est dans l'analyse réfléchie de la beauté, qui sépare les choses. L'impression spontanée de beauté ne témoigne

1. Voir Urban, *l. c.*, p. 272; et la référence qu'il donne à l'article d'Elsenhans dans la *Zeitschrift f. Psychologie*, Bd. 24, Hefte 3. 4.

pas que la signification esthétique de l'objet soit étrangère à l'observateur[1]. Tout au contraire, dans la mesure où l'objet est traité comme étranger, comme un fait — c'est-à-dire comme extérieur à notre expérience — dans cette mesure-là *le contenu esthétique disparaît*. Le mouvement qui consiste à absorber la personne dans l'objet et à identifier cet objet à notre propre vie est une négation de son extériorité, parce qu'on trouve en lui cette émotion même qui a sa source et sa garantie dans les dispositions sentimentales de l'observateur ou que la construction imaginative produit d'elle-même. La vie esthétique implique le retour et la reconnaissance d'une émotion en tant qu'elle est directement éprouvée, l'apparence ou l'agencement imaginatif de l'objet étant *englobés dans le mouvement* de contrôle et d'appropriation intérieurs.

Il y a, en somme, une reviviscence, cognitive ou émotionnelle, de ce qui est déjà notre contenu mental propre ou de ce qui est fait nôtre par le mouvement de l'imagination. L'objet de l'imagination est inséré dans l'expérience, et sa coloration émotionnelle est immédiate et spontanée, au même sens que le sont les images reconnues. Un tableau mélancolique, par exemple, est esthétique pour moi parce que je reconstruis sa signification de telle façon qu'il jaillit en moi une douce mélancolie. Cette douce mélancolie dépend du tableau en tant que la scène qu'il représente me rappelle des impressions mélancoliques personnelles, on se trouve reprise imaginativement à mon propre compte avec toute sa puissance génératrice de mélancolie. Mais ni dans l'un, ni dans l'autre cas je n'attribue la mélancolie ou l'émotion spécifique qui est suscitée à la chose réelle, au tableau. Au contraire, je dis que « je trouve le tableau mélancolique », voulant dire par là qu'il est, par son caractère, propre à évoquer une situation mélancolique imaginaire en mon propre esprit. On doit se rappeler que l'analyse du mouvement de « sympathie esthétique » (*Einfühlung*) ne devrait pas nous conduire à le scinder effectivement en deux facteurs : le facteur qui consiste à attribuer une vie intérieure à l'objet, et celui qui

1. C'est de l'esthétique que je m'occupe spécialement. Quant aux autres cas de projection ou de transport d'états émotionnels à des personnes ou à des choses on ne voit pas bien jusqu'à quel point il y là quelque chose de plus qu'un sentiment général qui soit réellement senti. On peut seulement supposer ou concevoir que l'émotion concrète est dans l'objet. Voir pourtant la critique qu'Urban fait de Witasek (*Valuation*, etc., chap. VIII).

consiste à nous identifier nous-même à la vie personnelle attribuée à l'objet. Le processus au contraire est un, et si l'on ramène tout à la vie personnelle d'un individu, il devient tout à fait impossible de faire un effort de projection qui nous conduirait à détacher l'objet esthétique de l'expérience personnelle de l'observateur.

Je puis même, vraiment, aller plus loin. Je suis prêt à soutenir que l'union des facteurs objectifs et subjectifs dans l'imagination esthétique ne laisse subsister aucun dualisme entre l'objet externe et l'expérience esthétique que nous avons de cet objet. C'est précisément un dualisme de ce genre que la vie esthétique ne peut tolérer; et c'est là ce qui lui donne sa fonction de conciliation, une sorte d'immédiateté supérieure[1].

La « constante dynamique », par conséquent, n'a pas besoin d'une « intellectualisation » ou « imagination » de nature cognitive. Elle est plutôt ce que M. Ribot semble penser : une union ou fusion directe des éléments moteurs en un tout formel et constant, en une « disposition affectivo-conative », comme je l'ai appelée ailleurs (*Thought and Things*, vol. I, chap. III, spécialement p. 49; trad. franç., Doin, p. 78. Cf. le *Dictionary of Philosophy* de l'auteur au mot « Disposition »).

IV

La simplicité du processus de la généralisation apparaît lorsqu'on fait porter l'investigation sur un autre point : *la corrélation qui existe entre la reconnaissance et l'attention.* Il y a quelque temps, dans un ouvrage déjà cité[2], je suis arrivé à cette idée que la reconnaissance provient toujours de la réintégration de processus moteurs, et que ceux-ci impliquent toujours l'attention : car l'attention est elle-même une réaction motrice d'une espèce plus fixe, qui se différencie selon la chose à laquelle elle s'applique. La recon-

1. C'est là un des principaux points de l'étude de la fonction esthétique conçue comme un mode d'intuition de la « réalité », dans mon livre qui va paraître (*Thought and Things*, Vol. III, « Real Logic »). L'hypothèse de deux sortes de « réalité », l'une extérieure, l'autre intérieure, fait place à une réalité sentante ou réalisation « realizing », sur le plan plus élevé de la construction imaginative, qui a une parenté avec la simple crédulité, avec les présomptions de l'expérience primitive.

2. *Mental Development*, 1e éd. 1895, chap. x, § 3 (trad. fr., F. Alcan p. 780 à 790).

naissance comporte la mise en mouvement du processus moteur qu'implique l'attention prêtée à la chose reconnue. Quand je reconnais une chose, ou bien j'y fais en réalité explicitement attention, ou bien je suis tout préparé à y faire attention. Je ne puis pas faire attention à une chose sans la reconnaître en un certain sens, soit en elle-même, soit en tant qu'elle appartient à une classe.

Mais il y a des degrés ou étapes qui conviennent à la fois à la reconnaissance et à l'attention, et qui nous font constater chez toutes deux *les mêmes variations*. Je puis reconnaître la chose individuelle, ou simplement sa classe, ou même encore son type, sa signification les plus vagues et les plus larges; mais dans ces divers cas, *l'attention que je prête est différente*.

L'attention, ainsi que je l'ai montré dans le passage auquel je renvoie, peut être analysée et ramenée à trois étapes ou niveaux, au point de vue de ses processus moteurs. Il y a (A) la série fondamentale des efforts moteurs et des processus organiques de sensibilité, indispensables et communs à toute attention. Cette masse constitue la base essentielle de toute adaptation mentale aux objets. Mais pour que l'attention puisse recevoir une direction spécifique, il faut faire entrer en jeu une nouvelle série d'efforts — d'éléments moteurs — qui varie selon la classe d'objets qui est en question, selon le concept général, en un mot. L'attention que nous prêtons aux sons est très différente, dans sa réalité d'impression et dans la localisation corporelle des efforts, etc., de l'attention que nous prêtons à la lumière ou aux parfums. Ici nous ne trouvons pas simplement une disposition à faire attention, mais une attention réelle à des choses *en tant qu'elles appartiennent à différentes classes*; cela nous donne une reconnaissance de la classe. Les éléments représentés par a, a', a'', etc., selon la classe, viennent s'ajouter aux éléments A. Allons plus loin : quand nous faisons attention à une chose individuelle et que nous la reconnaissons, il s'ajoute à la simple reconnaissance de sa classe de nouvelles adaptations motrices encore plus précises, que nous pouvons représenter par α, α', etc. Par conséquent, lorsque nous faisons attention à une chose individuelle et que nous la reconnaissons, nous avons la formule complète : att. (attention) $= A + a + \alpha$.

Cette analyse intéresse directement notre discussion. Les élé-

ments, que l'on trouve aussi bien dans l'attention que dans la reconnaissance d'une classe générale, sont $A + a$ pour une classe, $A + a'$ pour une autre, etc. Ils constituent la « constante dynamique » de la reconnaissance, *qu'elle soit cognitive ou affective*, et de la généralisation, *qu'elle concerne une connaissance ou une émotion*. Ils forment ce « général » dans lequel l'objet particulier ou l'émotion particulière viennent se ranger. Des impressions ou sentiments peuvent être suscités sans qu'il y ait spécification en une émotion ou un sentiment concrets, ni attention à un objet ou une image particuliers : tout comme un objet peut être reconnu comme appartenant à une classe sans que nous le reconnaissions individuellement.

L'essentiel de ma théorie est donc que le processus de reconnaissance est exactement le même pour les connaissances et pour les sentiments. Et en adoptant la théorie « motrice » du processus de l'attention, nous trouvons que la généralisation au moyen de l'attention est, elle aussi, exactement identique dans les deux cas. Nous ne pouvons réduire ni le « général cognitif » au « général affectif », ni l'affectif au cognitif ; car nous devons trouver le fondement de l'un comme de l'autre dans le processus moteur de la réduction des particuliers au général.

V

Les considérations qui précèdent permettent de mettre en relief un dernier problème qui est fort important, et qui tient une grande place aussi bien en psychologie que dans la théorie de la connaissance. C'est la question relative à la nature et aux limites de ce que l'on appelle communément la « présentation »[1]. Devons-nous continuer à admettre la distinction traditionnelle entre sentiment et connaissance, qui conçoit comme cognitive toute présentation, et ne laisse place à aucune forme de présentation affective ? Ou bien pouvons-nous admettre qu'il y a une sorte d'organisation formelle du sentiment qui est présenté comme sentiment, et qui est sujet à

1. La « présentation » en son sens le plus large, est tant qu'elle comprend la « représentation », de même que le mot allemand *Vorstellung* ; elle comprend à la fois la présentation originale et le souvenir.

la reviviscence? La qualité-forme des émotions, la « gestaltqualität » est-elle saisie comme telle dans une sorte de sentiment des relations?

L'analyse des modes originels d'appréhension montre clairement qu'il y a des éléments de forme qui sont sentis : des éléments qui ne sont pas rigoureusement ramenés à des parentés explicites de contenu. Dans l'étude complète que j'ai faite du sujet[1], j'ai distingué deux facteurs dans les objets les plus primitifs d'appréhension : 1° il y a le « contenu » proprement dit, l'image ou le schéma connus; 2° il y a aussi une « tendance » (*intent*), une masse plus vague et plus indéterminée de connotations qui s'attachent au contenu. De tout ce qui constitue l'état en question, cette « tendance » est ce qu'il y a de plus personnel et de plus sélectif. Elle fait partie de ce qui est saisi, appréhendé; mais elle n'en constitue pas la partie cognitive; elle est sentie. Dans la plus primitive constitution d'objets, il y a une sorte de « pénombre » ou de marge; un sentiment d' « altérité » ou de complication ou le sentiment de la présence d'une vague forme, mais qui n'est pas ramené à la connaissance d'une différence ou d'une relation.

Cette sorte de contenu que constitue la « tendance » se trouve être d'une grande importance relativement à certains des problèmes essentiels de la logique. La relation a sa forme originelle dans une pure « relativité ». ou *altérité sentie*; de même encore la ressemblance, la différence, l'identité, etc., sont des modes de sentiment, d'appréhension ou de présentation affectives, avant d'être confinés dans le domaine cognitif. La négation a ses racines dans ce sentiment d'altérité ou de différence qui isole des réalités dans leurs formes simples d'événement. Et beaucoup des modes plus élevés de réalité personnelle et sélective appelés « valeurs » pénètrent génétiquement dans la conscience à titre de sentiments; et de fait ils peuvent ne jamais devenir cognitifs, et garder leur forme de « tendance ».

Dans l'ouvrage que je viens de citer, j'ai traité ce point avec beaucoup de détails. Ici je ne puis que signaler le caractère fondamental de ce mode d'appréhension, qui est une forme de présen-

1. *Thought and Things*, vol. I, chap. III, § 1, 2 (trad. franç., p. 57-85) et chap. VII, § 1, 2 (trad. franç., p. 226-240). Voir aussi Sheldon, « Analysis of simple apprehension », *Psychological Review*, mars 1902.

tation et de représentation à la fois, qui n'est pas encore, au sens traditionnel, « cognitif » ; il n'enveloppe pas d'images représentatives. Nous pouvons, il est vrai, nous servir du terme « images » — ainsi dans les expressions « images motrices », « images affectives », etc., qu'emploie M. Ribot ; — mais si nous le faisons, ce ne peut être qu'après avoir clairement posé et en gardant à l'esprit cette distinction : nous parlons des éléments formels des états sentimentaux.

Ainsi c'est ce mode d'appréhension qui permet la reviviscence et qui constitue la « constante dynamique » dans la généralisation et les autres processus d'une « logique » des émotions.

J. M. Baldwin.

Baltimore (U. S. A.).

VERS LE POSITIVISME ABSOLU

Depuis les débuts de la philosophie grecque jusqu'au XIXe siècle, la philosophie a été l'œuvre des savants. La tradition a mêlé la philosophie[1] et la science de telle façon qu'il est souvent à peu près impossible de dégager ce qui est purement scientifique des idées philosophiques. En tout cas pour les contemporains le départ entre ces deux domaines était manifestement impossible. Et nous-mêmes ne pouvons guère l'effectuer qu'en considérant comme scientifique ce qui l'est devenu depuis, c'est-à-dire quelques résultats particuliers très précis; et comme philosophique, ce qui est resté plus ou moins hypothétique, c'est-à-dire les vues générales qui concernaient moins les faits particuliers que de vastes ensembles.

Mais ces vues générales se présentaient toujours chez leurs auteurs comme la résultante naturelle et le terme nécessaire des études de détail et des recherches purement scientifiques. C'était le coup d'œil jeté sur le vaste horizon des sommets au bout de quelque escalade difficile. Chaque savant aimait à se représenter le système de la nature, l'univers en fonction du patrimoine dont il avait hérité et qu'il avait accru. La tâche était possible, presque facile, parce que ce patrimoine était restreint. Un homme bien

1. Pour prévenir toute équivoque, j'indique une fois pour toutes que je prends le mot : *philosophie* dans son sens usuel. C'est l'ensemble des questions générales qui concernent soit la critique de la valeur de nos connaissances et de nos méthodes, soit une représentation totale et systématique de l'Univers. Je fais rentrer dans cette dernière catégorie, les questions qui concernent la destinée humaine et le sens de la vie, parce qu'elles en dépendent. Quant à définir d'une façon plus précise la philosophie par rapport à la science, c'est à mon avis, entreprise impossible, puisque je veux exprimer ici que la science fournit tous les éléments des recherches philosophiques et qu'il n'y a point d'autres sources de connaissances que la science. Seule, la généralité du point de vue peut marquer une différence assez indécise de degré entre ces deux termes inséparables qui tous deux ne peuvent signifier autre chose que *la recherche désintéressée de la vérité.*

Je m'efforcerai de montrer ici que la philosophie ne peut et ne doit être en esprit et en contenu, que le système des sciences positives, c'est-à-dire que la science positive.

doué, ou, si l'on veut, génial, pouvait en faire complètement le tour. La plupart des philosophes grecs, des grands scolastiques et des savants de la Renaissance ont possédé toute la science de leur époque et l'ont possédée en maîtres. Il n'est pas étonnant alors que chez eux la science aboutisse tout naturellement, comme d'elle-même, à un système de la nature considérée dans sa totalité, à une vue générale de l'univers, à une philosophie.

Il semble bien qu'un tel état de choses soit impossible aujourd'hui. La science, est devenue si complexe que les plus grands savants en sont toujours réduits à travailler dans un domaine assez restreint s'ils veulent travailler de façon rigoureuse et scientifique. Ces travaux particuliers ne peuvent guère les mener à des vues générales qui embrassent la totalité de nos connaissances; ou bien ces vues générales n'auront le plus souvent avec leurs travaux scientifiques qu'une parenté lointaine. La nécessité de la spécialisation en matière pe science, voilà donc la grande cause du divorce qui s'est produit depuis la fin du XVIIIe siècle entre la science et la philosophie. Il y a des causes moins importantes, accessoires, mais la cause première, celle à laquelle on ne voit pas le moyen de se soustraire, paraît bien celle qui vient d'être indiquée.

Dès le XVIIe siècle à côté de Descartes et de Leibniz, à vrai dire, on compte déjà de grands savants presque purement savants comme Newton, de grands philosophes presque purement philosophes comme Spinoza et Malebranche. Mais encore que Spinoza et Malebranche n'aient pas été de grands savants ils connaissaient bien la science de leur temps : Spinoza était excellent géomètre et, d'un autre côté, Newton n'a pu s'empêcher de développer un ensemble de vues philosophiques. On pourrait en dire autant des Encyclopédistes, qu'ils fussent plus proprement savants ou plus proprement littérateurs et philosophes. On peut même en dire autant de Kant, bien que son érudition scientifique ait été assez souvent attaquée ces derniers temps, non sans de sérieux motifs, et bien que ce soit lui qui dans ses travaux postérieurs à la *Critique de la raison pure* ait inauguré nettement la philosophie consciemment et volontairement indépendante de la science.

En tout cas cette dernière seule est développée par ses disciples. L'idéalisme allemand n'a avec la science du XIXe siècle que les rapports les plus lointains. Il en est de même du spiritualisme fran-

çais. Ceux qui réagissent, comme Comte et les positivistes ou comme les matérialistes, contre cette philosophie devenue bientôt classique, ou bien donnent de la science une pure caricature, je parle de certains matérialistes, ou bien accentuent encore, s'il se peut, le divorce entre la philosophie et la science en montrant que la première est inutile. Il y a à peine quelque trente ans, on peut dire que la question que nous posons : Peut-il y avoir une philosophie scientifique? — et qui peut se traduire par cette seconde question : Doit-il y avoir un lien étroit, entre la philosophie et la science? eût été tranchée aussi bien du côté des savants que du côté des philosophes par la négative la plus nette.

Tout le monde était sur la question elle-même du même avis : la science devait être absolument indépendante de la philosophie; et la philosophie c'était la métaphysique; elle se développait au-dessus, ou à côté de la science, dans un plan tout à fait différent. Il n'y avait aucun passage à chercher, aucun pont à jeter entre ces deux domaines. Les métaphysiciens d'un œil indifférent regardaient la science se mouvoir dans le relatif, dans la demi-vérité, plus exactement dans la vérité apparente; ils se réservaient modestement la vraie, l'absolue vérité. Les savants considéraient le besoin métaphysique et les questions qu'il suscite comme un luxe auquel l'art seul avait à répondre. La philosophie était l'envolée de l'imagination individuelle. Le savant directeur de cette *Revue* avait dans sa célèbre préface à la *Psychologie anglaise contemporaine*, il y a presque un demi-siècle, admirablement mis au point l'état de la question. La science se construit, conformément aux idées de Kant et d'Auguste Comte, en éliminant toute question qui porte sur la nature et l'origine des choses. La physique scientifique est une physique sans matière, la biologie scientifique est une biologie sans théorie de la vie, la psychologie scientifique est une psychologie sans âme. La philosophie se réduit à la métaphysique, qui sera toujours un poème *De Natura Rerum*. Elle n'aura à être appréciée que sous un point de vue esthétique et non logique. Or nous pouvons dire que nous avons tous vécu sur cette solution. Elle nous semblait si naturelle, surtout à ceux d'entre nous qui étaient portés par toutes leurs préférences vers le côté positif et réel des problèmes et des choses, qu'elle s'imposait sans discussion. La philosophie scientifique était un mythe.

Mais depuis quelque temps des faits nouveaux se sont produits. Étant des faits, ils sont plus importants et plus positifs que des opinions. Ils nous invitent, semble-t-il, à reviser le procès des rapports de la philosophie et des sciences. Avant d'engager toutefois cette revision, il importe de placer le procès lui-même sur son véritable terrain, et de préciser le litige tel qu'il se présente désormais. Il ne s'agit pas, il ne peut pas s'agir, de revenir sur la question des méthodes scientifiques, et d'instruire contre les sciences le procès qu'elles avaient elles-mêmes instruit contre la philosophie, quand elles divorcèrent d'avec elle pour se constituer d'une façon positive. La constitution des sciences positives, telle qu'elle a eu lieu au cours des âges est un fait. Que les progrès de ces sciences aient été dus tout entiers à ce divorce en est un autre. Enfin les méthodes scientifiques ont fait leurs preuves depuis plus de deux mille ans. Le souci de la vérification et l'administration de cette vérification délimitent d'une façon suffisamment nette le domaine scientifique. Et rien ne serait plus loin de notre pensée que de vouloir réintroduire dans la trame serrée de ces méthodes le jeu lâche de la dialectique, et les obscurités de l'inconnaissable. Il restera toujours de l'aperception nette qu'on a eue au XIXe siècle de la positivité, que la science, soit qu'elle affirme sur la foi de l'expérience, soit qu'elle démontre, est nettement séparée de l'hypothèse philosophique et doit l'être. Il y a, si l'on veut, un acquis scientifique qui s'impose (beaucoup plus restreint peut-être qu'on ne le dit ou le croit) et dont on peut tirer des conséquences philosophiques, mais pour l'admission ou la correction duquel on ne doit pas faire intervenir de considérations philosophiques. En un mot cet acquis scientifique en aucun cas ne peut et ne doit être présenté comme la conséquence de spéculations philosophiques. Il en est indépendant. Bien mieux, et c'est le point de départ même du positivisme, que nous voulons seulement pousser ici à ses dernières limites; cet acquis se dresse en face d'elles comme une limite intangible dont doit forcément s'accommoder, à moins d'être absurde, toute tentative philosophique. La thèse de M. Ribot, je crois, reste sur ce point inattaquable, et ce point est bien d'ailleurs l'essentiel de sa thèse : La science est d'abord un ensemble de propositions partielles sur laquelle la philosophie n'a aucune juridiction.

Mais la science n'est pas que cela. Et aujourd'hui il semble que

tout le monde soit d'accord pour affirmer qu'elle est loin d'être seulement cela. Elle est un organisme vivant, beaucoup plus souple et beaucoup plus complexe. Comme tout organisme, ou, si l'on préfère, comme toute institution humaine, comme toute représentation humaine, elle évolue. Comme tout organisme encore, comme toute institution humaine, elle n'évolue pas à la façon dont s'accroît une couche de sédiment, grains isolés par grains isolés. Ce n'est pas une mosaïque de pièces et de morceaux ajoutés les uns aux autres, dans la contingence des découvertes fortuites. Elle évolue d'une façon continue, et continue aussi bien dans la succession des instants, que dans toute son étendue à l'instant considéré. Elle évolue en bloc, si je puis dire, par les transformations incessantes de ses théories, de ses conceptions générales, et plus encore, de *sa* conception générale. Chaque transformation particulière a son retentissement sur le tout. Plus exactement le tout se transforme indéfiniment, et cette transformation entraîne avec elle les transformations des parties, comme dans tout ce qui vit. Si les éléments (l'acquis expérimental ou démonstratif) restent les mêmes, en s'accroissant numériquement bien entendu, la contexture dans laquelle ils entrent, et se combinent bien plus qu'ils ne se mélangent, la synthèse qu'ils forment, évolue comme une unité vivante, pénétrée de solidarité jusqu'en son fond.

Je ne crois pas qu'on puisse, si l'on a regardé d'un peu près l'histoire de sciences, s'élever contre cette constatation de *fait*. En tout cas les savants contemporains l'admettent tous, et en première ligne les mathématiciens et les physiciens, c'est-à-dire ceux qui cultivent les sciences les moins imparfaites, celles où l'acquis, le définitif sont le plus considérables. Ils l'ont dit et redit. Je citerai parmi eux, en les choisissant de tournures d'esprit et de philosophies les plus différentes : Gallois, Hermite, J. Tannery, Poincaré, Duhem, Mach, Ostwald, Holtzmann, Lorentz, Larmor, et tous ceux qui s'efforcent en physique de mettre sur pieds la théorie électronique de la matière : leur effort même est la preuve de ce que j'avance.

Nous voici donc en présence d'un premier fait : les savants ne répugnent nullement, si positifs qu'ils veulent être, et ils le sont tous aujourd'hui dans toute la force du terme sur le terrain scientifique, à des conceptions générales que le positivisme plus

étroit et plus timide du XIXe siècle eût taxguées de philosophiques. Ils cherchent à répondre à des questions que l'on a toujours rangées dans le domaine des questions philosophiques et qui, si on veut bien l'examiner sans parti pris, constituent le fond de ce domaine. Seulement ils ne travaillent pas à répondre à ces questions comme les métaphysiciens du XIXe siècle. Ils y travaillent comme les philosophes essayaient d'y travailler avant le divorce de la philosophie et des sciences, — avec beaucoup plus de prudence et beaucoup moins de généralité cependant, car par suite même des progrès scientifiques, les questions apparaissent de jour en jour plus complexes et plus difficiles. Ils avouent nettement en outre qu'ils ne construisent rien de définitif. Ils établissent tout simplement ce que les méthodes scientifiques et l'état actuel des connaissances non seulement permettent, mais encore forcent en quelque sorte d'établir. Car ils se sont rendu compte qu'il n'y a pas de science, sans synthèses, sans théories générales, sans conceptions générales, sans efforts pour voir l'ensemble, pour situer et classer dans l'ensemble. Ils le proclament, et ils proclament encore que, si les affirmations d'aujourd'hui ne peuvent pas être celles de demain, il restera quelque chose, il restera même beaucoup plus qu'on ne croit, des affirmations d'aujourd'hui dans celles de demain; — mais sous une forme qui rend parfois les premières presque méconnaissables dans les secondes. Car il n'y aura pas juxtaposition, il y aura intégration, combinaison intime. La conception d'aujourd'hui est la préparation nécessaire de la conception de demain, un moment nécessaire du progrès continu de l'organisation scientifique, comme l'aspect de la chenille est la condition nécessaire de l'aspect qu'aura le papillon, sans qu'il y ait la moindre ressemblance entre ces deux aspects, et pourtant sans qu'il y ait rien eu d'autre qu'un développement normal et continu de l'un à l'autre. La théorie, l'hypothèse générale, la philosophie de la science est donc impliquée par la science positive elle-même; et les savants veulent qu'elle y soit impliquée. C'est un besoin, une nécessité. Il en a toujours été ainsi d'ailleurs, il ne serait pas difficile de le montrer, même quand on proclamait le contraire : sans quoi il n'y eût plus eu science. C'est donc un fait historique. J'insiste sur cela que c'est un fait. Car, ayant peu de goût pour les idées générales, fruit de l'imagination individuelle,

je ne voudrais ici que mettre quelques faits en évidence et rien autre.

Regardons maintenant du côté des philosophes. Et nous allons noter un second fait, intimement lié au premier et à peu près convergent.

Les philosophes ont presque tous senti le besoin de rompre avec la tradition du dernier siècle, avec la routine de l'Idéalisme allemand ou de l'Éclectisme français. A l'exception de quelques très rares retardataires comme Eucken, ceux mêmes qui croient le plus fermement à l'insuffisance de la discipline scientifique et à la nécessité d'une méthode métaphysique originale pour la compléter, sur quelques points, ou sur tous les points, comme Renouvier, Hannequin, Hamelin, Bergson, Boutroux, etc., considèrent que la culture scientifique, l'examen approfondi de la science, le respect de ses propositions et de sa méthode sont la propédeutique nécessaire à toute spéculation philosophique. « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », disait Platon. Aujourd'hui que tant d'autres sciences sont venues s'ajouter à la géométrie, les philosophes diraient volontiers : « Que nul n'entre ici, s'il n'a une culture scientifique. » Ce second fait historique confirme l'autre. Le lien, rompu un moment entre la science et la philosophie, tend à se rétablir je ne dirai pas : plus étroit que jamais car il ne saurait être plus étroit que dans l'Hellénisme ou le Cartésianisme, mais aussi étroit que jamais. Le positivisme de l'heure actuelle doit accepter ce fait, comme tous les autres. Et nous verrons que loin d'être une atteinte à l'esprit positif, ce n'en est peut-être qu'une épuration et une précision nouvelles et dernières, la mise au point définitive.

Est-ce à dire en effet que le positivisme d'Aug. Comte ait été une erreur momentanée et que la tradition soit reprise, telle quelle en sautant par-dessus le XIXe siècle?

Ce serait d'un esprit historique bien faux que de croire qu'une transformation séculaire soit un accident négligeable. Non, entre les savants-philosophes d'autrefois et d'aujourd'hui, il reste une différence très grande : la différence qui résulte de la spécialisation. N'a-t-elle pas été l'un des motifs principaux qui ont fait naître l'idée de la philosophie positiviste, dans la pensée de Comte, et ont développé l'esprit positif dans la pensée du XIXe siècle? Tandis que les savants d'autrefois étaient amenés à un système général de

l'Univers par l'universalité même de leurs connaissances, — tandis que ceux qui étaient attirés plus exclusivement par les généralités philosophiques (comme Spinoza) pouvaient être au moins renseignés de première main — les savants d'aujourd'hui ne peuvent plus qu'approfondir des parties spéciales du domaine scientifique. Ils ne s'élèvent qu'à celles des généralités philosophiques qui concernent leur spécialité. Tout au moins ils n'ont d'autorité que là, et quand ils font une fugue à côté, leurs productions sont inférieures à celles des métaphysiciens sans culture scientifique, car ceux-ci l'emportent par le côté littéraire et esthétique. De là la nécessité, comme l'avait très bien vu Comte, d'envisager à côté de la science une spécialité nouvelle : la philosophie.

Seulement si cette vue est juste, il semble qu'il l'ait gâtée tout de suite par la définition qu'il en donne. Le philosophe se superposerait au savant et ferait sa spécialité des généralistes scientifiques. Si bien qu'on lui demanderait ce qu'il y a de plus difficile et de plus délicat dans le travail scientifique, ce qui doit couronner ce travail, ce qui exige par suite le plus de culture et de génie scientifiques, à lui qui par hypothèse en est le moins doué. C'est confondre la philosophie scientifique avec la vulgarisation des sciences. C'est condamner la philosophie à retarder sans cesse sur la science à n'être jamais actuelle, et par suite à être toujours inutile ou nuisible. C'est enfin confondre la généralité avec le vague; alors qu'en matière de science, on a surtout besoin de clarté et de précision au moment où l'on généralise, si l'on veut arriver à une généralisation utile. Comte, malgré son génie qui est considérable, n'a pas échappé à ce travers. Que dire des épigones? Conseillera-t-on aux philosophes de se mettre à l'école des savants? C'est évidemment une nécessité absolue, je suis disposé à l'accorder plus volontiers que tout autre. Mais il ne faut pas se leurrer sur ce qu'on peut attendre de l'éducation du philosophe à l'école des savants, car cette école est si rude qu'à moins de devenir un savant, lui aussi, et alors d'être rigoureusement spécialisé, il est à peu près impossible de voir comment le philosophe pourra à la fois concilier la compétence et la généralité des études qui lui seraient nécessaires. Quelle définition alors donner de la philosophie? Que doit être cette spécialisation nouvelle que réclame une spécialisation scientifique sans cesse croissante? Il ne me paraît pas, si ce que nous avons dit jusqu'ici

est exact, qu'on puisse répondre à cette question de plusieurs manières.

La philosophie ne peut, ne doit rien ajouter à ce que nous disent les savants. *Ce sont les savants qui la font, tout entière*, en puissance sinon en acte. Ils en fournissent toute la matière, et il n'y a qu'à donner à cette matière forcément dispersée sa forme systématique sans l'altérer et sans y rien ajouter, car cette forme est complètement enfermée dans cette matière. Sous leur dispersion apparente les sciences constituent la science. La philosophie consiste à en prendre et à en donner conscience. Elle est en un mot la science positive tout court. Dans l'état actuel des choses, les savants sont seuls compétents et sont seuls à pouvoir l'être sur tout ce qui concerne la connaissance du réel. Seuls ils savent pratiquer les méthodes qui ont donné jusqu'ici des résultats féconds; et tout procédé capable de donner des résultats féconds en matière de connaissance rentre immédiatement et par définition même dans la méthode scientifique. La science est-elle autre chose que la recherche et l'affinement continuels de ces procédés? Peut-elle même se définir autrement?

Une philosophie absolument positive ne semble donc pas pouvoir être définie autrement que le *système de la science positive*. Cette expression, très analogue dans la forme, est tout à fait opposée au fond et en esprit, à une définition de la philosophie que l'on donne souvent et que l'on rattache à Comte : la systématisation des connaissances scientifiques. Cette seconde définition donne en effet au philosophe un droit vague, mais réel, à arranger et à organiser les connaissances scientifiques pour ses vues spéciales, en y ajoutant de son cru et de sa critique. De plus elle suppose que les connaissances scientifiques ainsi organisées constitueront par là même un harmonieux ensemble. Tout cela est de mauvaise métaphysique. Le philosophe, s'il veut être absolument positif, n'a rien à ajouter à la science. Compléter la science est l'œuvre des savants, d'eux seuls. Organiser la science, la systématiser en dehors d'elle, revient à la compléter et d'une façon encore plus dangereuse. Enfin postuler que la science forme d'ores et déjà un ensemble bien coordonné, c'est dire qu'elle est achevée. Quelle utopie! La science est pleine de lacunes, de doutes, de contradictions parfois. L'incompétence des philosophes n'a pas à

la rendre plus logique qu'elle n'est, c'est-à-dire que c'est le réel tel que nous le connaissons momentanément. *La logique et la raison ne sont pas la mesure des choses, mais ce sont les choses qui sont la mesure de notre logique et de notre raison.* Le système de la science positive, que nous concevons comme constituant à lui seul toute la philosophie positive, doit respecter la science telle qu'elle est et non telle qu'on voudrait qu'elle fût. Tâche ardue, sans doute. L'impartialité absolue est impossible. N'importe, elle est tentante. C'est l'idéal de vérité, le seul que puisse se proposer le philosophe, et le seul qui, sans controverse, ait pu jusqu'ici être proposé à l'humanité.

Il est vrai qu'on peut objecter qu'il est un grand nombre de questions sur lesquelles les savants ne nous disent rien. Mais il faut ici distinguer. Veut-on dire simplement que les recherches scientifiques ne sont pas closes? veut-on dire même qu'elles ne le seront jamais, car la recherche peut être infinie, comme son objet même, comme l'univers qu'elle explore? Nous en tomberions facilement d'accord. Et la prétention la plus nette d'une philosophie absolument positive doit être de ne jamais se croire définitive. Elle est le point de vue de l'instant sur l'Univers. Elle prépare dans un devenir sans fin le point de vue de l'instant qui suivra.

Mais veut-on dire qu'il y a des questions qui, par nature, sont soustraites à jamais à l'investigation scientifique? C'est ici que nous ne pouvons plus comprendre. Le positivisme est une philosophie de faits, une philosophie de l'expérience. Des prophéties, aussi absolues que celles dont il s'agit ici, sur les limites infranchissables de la connaissance, sont un *a priori* métaphysique qui, pour le positivisme, n'a point de sens. Et en fait toutes les prophéties de ce genre, à commencer par celles d'Auguste Comte lui-même, se sont trouvées bientôt démenties par les faits. La science d'aujourd'hui, dans toutes ses branches, renonce aux timidités du XIXe siècle, et reprend avec une foi nouvelle la hardiesse qui l'a caractérisée depuis ses premiers pas. C'est pourquoi elle implique une philosophie dont elle ne se sépare plus. La physique n'est pas plus une physique sans matière que la psychologie, une psychologie sans conscience. Certes, je ne crois pas du tout qu'on ouvre ainsi la porte à la métaphysique, comme quelques-uns voudraient bien le conclure. Ce n'est plus dans le sens où les entend la métaphysique

que l'on aborde les questions de la matière ou de la conscience, car c'est sur le terrain de l'expérience, et du contrôle expérimental qu'on les a placées. On ne veut pas les résoudre d'un seul coup et d'une façon intégrale, mais petit à petit, par des travaux d'approche qui déterminent les relations par lesquelles on les définit progressivement. Où donc sont les théories de la matière et de la conscience dira-t-on? Je n'ai pas dit que la science les avait faites. J'ai dit qu'elle ne renonçait pas à les entreprendre. Et s'il y a des questions que l'on élucidera toujours davantage, sans peut-être jamais les résoudre, ce sont sans doute celles-là. Mais on travaille à les élucider. L'hypothèse dans son utilisation scientifique, ne croit pas devoir reculer devant elles. Bien plus on proclame la nécessité de travailler à des hypothèses de ce genre, selon les méthodes scientifiques, à l'aide des indications de l'expérience. Et c'est tout ce qu'il nous faut pour justifier nos assertions relatives à une science qui, positive, ne se dupe plus elle-même, mais fait le départ très net de l'hypothèse et des résultats de l'expérience, et à une philosophie positive, inséparable de la science et de la méthode scientifique.

Au fond les *ignorabimus* les *non possumus* n'ont jamais satisfait personne. Et vraiment il faudrait être d'une étrange outrecuidance pour préjuger ainsi de l'avenir. On peut *croire* qu'une question ne sera jamais résolue de façon définitive. On ne peut pas *affirmer* qu'on n'avancera pas dans la voie qui doit nous amener vers sa solution, et qu'il n'y aura pas intérêt à s'efforcer d'y avancer.

Seules, les connaissances scientifiques se sont montrées capables de rallier le consentement universel : ce qui est une condition nécessaire, sinon la condition suffisante de l'humaine vérité. Seules, elles méritent d'être appelées positives. Un véritable positivisme ne saurait y ajouter ou y transformer quoi que ce soit, sans mentir à son nom. Philosophie positive et science s'impliquent donc et coïncident exactement, si l'on n'envisage que leur contenu, comme il n'avait cessé d'être de règle avant le siècle dernier. Le rôle du philosophe ne se distingue donc — désormais — de celui des savants qu'en ce qu'il demande aux savants et à tous les savants, dans tous les domaines de la science, leurs méthodes, leurs résultats, et ce qu'ils pensent de ces méthodes et de ces résultats.

J'insiste sur ce dernier point, car la critique de la science exige la

même compétence que la science elle-même. Elle ne peut être faite que par les savants, et même par les plus grands d'entre eux. La philosophie sort ainsi tout entière de la science. Le philosophe est l'historien de la pensée scientifique contemporaine. Il en doit être l'historien scrupuleux et fidèle. La tâche est déjà assez lourde. Car la science n'est pas unilinéaire, et ne progresse pas d'une façon unilinéaire. Elle a ses discussions, ses polémiques, ses écoles et ses problèmes. Elle avance au milieu du heurt des idées, des faits, et des hommes. Les divergences sont aussi précieuses à noter que les concordances. Le vrai philosophe, l'esprit positif ne se mettra pas à la remorque d'un homme ou d'une école. Il cherchera l'ensemble, quand il se dessine, il notera les divergences quand elles sont irréductibles, et les questions qui restent ouvertes, si toutefois il y a des questions dont on puisse jamais dire qu'elles sont closes. Il notera aussi les convergences possibles, l'évolution, s'il en est une qui soit visible. Que de fois on a vu — surtout dans ces dernières années — tirailler en un sens déterminé les affirmations ou les images hardies d'un savant, contre quoi il était obligé de protester vigoureusement ensuite. N'a-t-on pas vu encore noter les affirmations de tel savant particulier, comme étant l'expression de la pensée scientifique tout entière, en oubliant, ou en ignorant toutes les affirmations contraires — quelquefois incomparablement plus nombreuses, d'autrefois, beaucoup plus autorisées? Oui, nous avons trop vu ces déformations systématiques du tableau réel que nous présentent les sciences contemporaines au profit de quelque métaphysique (naturaliste ou idéaliste, la chose s'est produit dans les deux sens), pour que l'on puisse trouver la tâche que nous assignons à la philosophie positive, ou trop peu importante ou trop aisée à remplir. Elle suffira largement à un travail organisé et collectif d'autant plus qu'il sera constamment à remanier, sinon à refaire, d'autant plus encore qu'il exigera une érudition scientifique assez grande pour bien comprendre et ne pas trahir. Il peut donc être l'objet d'une spécialité bien déterminée.

A cette spécialisation nécessaire, il y a encore une raison capitale que j'ai exposée ailleurs. Les savants n'abordent jamais les questions philosophiques, même ceux qui les abordent le plus volontiers, que d'une façon partielle et très spéciale. C'est là aussi, on le voit aisément, la conséquence de la division du travail. Pour

collaborer directement à la philosophie générale qu'implique la science, il faut absolument s'être soumis à une culture spéciale, très absorbante par elle-même, et destinée à donner l'esprit, le sens et la position précise des problèmes philosophiques. Ceux-ci sont des *faits* à leur tour et une attitude positive et expérimentale exige pour les étudier un contact direct, une connaissance suffisante de l'évolution des idées philosophiques, une véritable *expérience*.

Bien que la philosophie ainsi entendue ait devant elle un large champ d'action, et qui s'éloigne sans cesse, on pourrait l'accuser de n'être qu'une besogne d'enregistrement avisé et systématique. Ce serait ne pas apercevoir son utilité éducative, et ses applications, qu'elle ne doit jamais perdre de vue, à la culture générale. Si la philosophie positive cherche à réaliser à chaque époque la synthèse des connaissances, des méthodes et des hypothèses qui les prolongent vers de nouvelles organisations, ce n'est pas seulement pour dresser un inventaire, — dont les savants sont d'ailleurs les premiers à sentir le besoin, par rapport aux spécialités qui ne sont pas les leurs. Mais c'est surtout qu'elle veut être un *humanisme*, au sens le plus élevé du mot, au sens qu'il avait à la Renaissance. Et cet « humanisme », la science ne peut vivre sans lui, car il est son atmosphère nécessaire, car il forme l'esprit général par elle, et par conséquent pour elle. Cette éducation, cette culture générale, les sciences spécialisées ne peuvent la fournir. Elles donneraient une culture étroite, aussi nuisible, même plus, qu'une culture indifférente à la science, ou même dirigée contre elle, pourvu que cette culture reste, dans cette opposition, bien informée. Si une science particulière ne peut vivre sans ces hypothèses et ces vues générales qui sont le principal instrument de ses découvertes, l'esprit scientifique ne peut avoir toute sa vigueur que s'il s'appuie sur les hypothèses et les vues générales que suggère la science dans son ensemble. Elles sont pour la science, au sens large du mot ce que les premières sont pour chaque science particulière.

Mais il y a plus à dire. Et ici il faut toucher, sans trop y insister, car rien n'a été fait encore en ce sens, à des questions qui, bien que la science ne s'en soucie pas directement, intéressent directement pourtant l'avenir de la science, si du moins on pense à ce dont l'humanité a besoin et à ce qu'elle peut attendre d'elle. Ces

questions sont intimement liées d'ailleurs à la culture générale, et à l'éducation de l'homme.

Le but de la science est d'éliminer tout anthropomorphisme. Mais en fait, nous nous demandons toujours ensuite la signification humaine de ces connaissances absolument désintéressées et aussi déshumanisées qu'il est possible. La vie humaine ne va pas et n'est jamais allée sans poser un certain nombre de questions générales qui la concernent directement. Ces questions répondent à un besoin positif de l'humanité. Ce n'est pas en refusant de les poser qu'on supprime ce besoin, car un besoin ne se supprime pas; il se satisfait. Apporter dans les questions générales qui concernent la vie humaine, la destinée humaine, un esprit positif, c'est ne pas chercher à résoudre ces questions *a priori*, d'une façon purement imaginative et artificielle, ou au contraire instinctive et traditionnelle. Mais c'est nous demander si les connaissances sur lesquelles nous sommes tous d'accord — et il n'en est point d'autres que les connaissances scientifiques — peuvent nous y être d'un réel secours; et c'est déterminer ce secours. Le fondateur du positivisme s'était bien rendu compte de cette exigence de la nature humaine. Mais là encore il semble avoir mieux vu la question que la réponse, car il y a répondu par l'organisation d'une religion nouvelle dont l'échec est un fait.

Je pense qu'une philosophie positive a mieux à faire après avoir déterminé le système complet de nos connaissances et de nos ignorances, qu'à engendrer un nouveau confusionnisme entre elles. Son rôle c'est d'examiner ces questions nouvelles comme toutes les autres à la lumière des enseignements scientifiques, c'est-à-dire à la lumière de l'observation et l'expérience, sans autre but que de chercher et de vouloir la vérité, le plus de vérité possible tout au moins.

Il faut remarquer en effet, contre les tendances d'un certain *pragmatisme* que les besoins de la vie spirituelle ne se séparent pas *en fait* de questions que pose la curiosité humaine et auxquelles il faut répondre. On ne satisfait pas un esprit en lui disant : Crois cela, parce que c'est utile. Cette proposition est même absurde, par son inutilité absolue. Car ou il ne demande pas une *raison de croire* et alors il est prudent de ne rien lui dire, ou s'il la demande, c'est qu'il a un doute, et on ne le satisfera qu'en faisant appel

à quelque chose qui est de l'ordre de la connaissance et de la vérité. L'utilité ne justifie pas une croyance qui s'interroge sur son bien fondé. Au contraire, elle la met en défiance. Et les religions le comprennent si bien que, toutes, elles se présentent comme un système de vérités. C'est pourquoi elles devaient condamner certaines formes de pragmatisme qui se prétendaient leurs alliées. La philosophie positive doit donc chercher à répondre, *en vérité*, aux questions dont l'humanité ne veut et ne peut se départir. Elle doit chercher à y répondre sans autre souci que d'atteindre la vérité, ou de s'en approcher de plus en plus. Et d'après ses principes, elle trouvera la vérité dans les indications de la science. Mais comme celle-ci ne traite pas en fait ces questions d'une façon directe, il faudra que la philosophie les y cherche. Les études qui concernent la vie psychologique, surtout la vie sociale et religieuse doivent ici, quand elles seront plus développées, fournir quelques idées directrices précieuses [1].

Je ne veux pas dire par là que la philosophie positive doive viser à nous fournir, et bientôt, un système de croyances religieuses. C'est le secret de l'avenir de savoir si la science pourra un jour « donner à l'humanité ce qui lui manque : un symbole et une loi, selon la belle expression de Renan. Jamais jusqu'à ce jour les philosophies, œuvre de l'imagination individuelle n'ont réussi à répondre au sujet de la destinée humaine d'une façon aussi communément acceptée et aussi durable que les religions. Mais une philosophie n'y pourrait-elle point parvenir, si elle sortait par la force des choses d'une œuvre aussi collective et aussi susceptible de rallier le consentement général, que la science dans son évolution actuelle? Cette philosophie nouvelle se préparerait d'une façon latente dans

1. La grande erreur de tous les systèmes proposés jusqu'ici pour accorder la philosophie et la religion, ou pour fonder une morale théorique, ou pour déterminer une religion philosophique, a été de prendre le problème au point de vue *cosmique*. En réalité c'est par un étrange confusionnisme qu'on peut commencer par aller chercher dans les sciences, ou dans les constructions relatives à l'Univers matériel, comme le fait le naturalisme, des indications fondamentales relatives à des besoins aussi purement psychologiques et sociaux. La question, j'en suis convaincu, ne pourrait être, je ne dis pas résolue, mais posée sous son vrai jour que lorsqu'on partira, pour l'étudier, du point de vue des sciences psychologiques et sociologiques. Ce sont elles qui étudient les données de l'expérience relatives à toutes ces questions. Le point de vue cosmologique ne peut être abordé qu'ensuite, s'il est établi par ces premières recherches qu'il peut et doit l'être.

une foule de travaux et de préoccupations qui sont la vie même du temps présent. Elle serait l'écho de toute une civilisation, qui demande à la science non seulement des ressources intellectuelles, mais encore et surtout des ressources pratiques et vitales, et dont l'organisation est de plus en plus influencée par les applications de la science. Cette philosophie scientifique ne se construirait donc pas d'en haut et d'une façon individuelle et transcendante. Elle s'élaborerait en quelque sorte d'en bas. Elle serait œuvre collective non seulement par ceux qui explicitement concourent à sa systématisation, mais encore par tous ceux qui implicitement fournissent ses matériaux. Elle ne ressemblerait donc guère aux tentatives anciennes, du genre de celle de Comte.

Mais quand bien même il serait vrai qu'elle ne réussirait pas dans cette tâche, ce n'est pas à cette dernière que je faisais directement allusion quand j'envisageais pour la philosophie à côté de la synthèse scientifique cherchée directement auprès des savants, cet autre rôle de culture générale humaine, d'humanisme, au sens le plus complet et le plus élevé du mot. Je voulais simplement dire qu'une philosophie positive devait étudier à la lumière de nos connaissances scientifiques, et d'abord, et surtout, et peut-être exclusivement, de nos connaissances psychologiques et sociologiques, le problème de la destinée humaine et du sens de la vie, sans autre souci que celui de la vérité objective, c'est-à-dire des résultats de l'observation et de l'expérience. Et sans donner de réponse elle-même, dans le cas où elle ne verrait pas la possibilité d'une réponse, elle pourrait parfaitement avoir à conclure, entre autres solutions, dans le sens d'un maintien de la cohésion sociale par un équilibre libéral et tolérant des croyances religieuses qui relèvent dans leur source de la conscience individuelle, et dans leurs effets, des nécessités de la vie commune. En ce sens ses conclusions iraient vers un encouragement et une culture du sentiment religieux, *lato sensu*[1] et des sentiments qui, dans certaines

1. Je dis : un équilibre entre les croyances, parce que je crois improbable qu'une croyance particulière faisant appel à des éléments analogues à ceux de nos croyances religieuses actuelles, puisse désormais acquérir une suprématie universelle. Plus simplement je ne crois pas au triomphe universel d'une des confessions actuelles, et je les vois plutôt perdre graduellement de leur vigueur. Elles ont en effet été le produit d'autres états sociaux et sont adaptés à d'autres états sociaux. Il faudrait en elles, bien que certaines se soient montrées très capables de transformations profondes et d'adaptations nouvelles, des

consciences peuvent jouer le même rôle. Il se pourrait encore[1], que de nouvelles formes sociales, fortement cohérentes réussissent à remplacer par d'autres facteurs (tirés de l'association par exemple), le sentiment religieux. Elles imposeraient alors sans doute de nouvelles réponses relatives aux questions qui concernent le sens de la vie : A la suite de la psychologie, de la science des mœurs, et de ses applications techniques, la philosophie aurait à formuler ces réponses nouvelles, peut-être exclusives à la limite de tout mysticisme[2]. Sur tant d'hypothèses possibles — dont d'ailleurs plusieurs sont partiellement compatibles, comme la première et la dernière de celles que je viens de formuler, rien ne peut être résolu *a priori*; c'est des sciences, condensation de l'expérience bien comprise, qu'une philosophie positive attend les éléments de la solution. Mais en « cherchant toujours » elle doit songer, et sans cesse, à ce rôle, si lourd qu'il puisse être. Elle ne doit pas surtout, et c'est sur quoi nous insistons particulièrement, se désintéresser de la vie affective. Celle-ci est la base profonde de notre vie consciente, source éminente de nos actions, à ce que nous enseigne toute la science psychologique contemporaine. Pourquoi la mépriser au profit d'un intellectualisme exclusif, aussi étroit et superficiel que peu positif.

transformations plus radicales encore et contre lesquelles le mouvement de résistance semble assez fort, car une transformation radicale est bien près parfois d'une destruction à peu près complète.

La conception dont je parle ici, comme d'une possibilité entre autres d'ailleurs, serait une conception voisine de celle de Guyau dans l'*Irréligion de l'avenir* mais plus positive. Guyau considère que la religion deviendra purement individuelle, une culture tout intérieure. Ici on envisage une protection générale des tendances religieuses, au nom des exigences sociales, une utilisation positive des religions, — pour retourner le mot de Brunetière.

1. Et c'est ce que j'entrevois pour le moment de moins impossible.

2. Il importe de remarquer que, en Grèce et à Rome, si la cohésion sociale avait bien une forme que nous appelons religieuse, la religion païenne n'avait rien de semblable à ce que nous entendons aujourd'hui par religion. Le mysticisme en était à peu près exclu. Elle ne visait nullement ce qui est le but suprême des religions modernes, et ce qui leur a donné leur valeur sociale, à former dans l'individu une vie intérieure une et organique, une conception générale entraînant vis-à-vis de la vie une attitude générale. Et pourtant les sociétés anciennes ont vécu et avec une très grande cohésion, une très grande harmonie, dans ce « naturisme moral ». Ce fait peut encore ouvrir des horizons et des solutions nouvelles, en montrant que la généralité, l'unité de la solution, l'organisation fortement cohérente de la conscience ne sont peut-être pas indispensables.

Conclusions.

En résumé il peut y avoir une manière de philosopher, une philosophie qui mérite d'être appelée scientifique, parce que les sciences impliquent nécessairement et toujours des idées philosophiques, parce que la science implique une philosophie, et l'implique d'une façon encore plus explicite que latente. La philosophie scientifique n'est pas une science spéciale qui applique à des objets, autres que ceux des sciences au sens ordinaire et seul valable du mot, les méthodes scientifiques. Elle est l'aboutissant, et la continuation, dans la pensée des savants, où elle se dissimule le moins, du travail scientifique lui-même. Entre ce travail et le sien, la différence n'est pas de nature, mais de degré, et la limite n'est nulle part bien nette — au contraire des affirmations de l'ancien positivisme. — Un positivisme digne de son nom, à notre époque, un positivisme qui ne recule devant aucune donnée, aucune nécessité de fait, un positivisme absolu doit donc avoir pour but de dégager cette philosophie de la science en appliquant à l'étude de la pensée scientifique contemporaine la méthode et la critique historiques, qui sont au fond sa méthode propre. — De cette pensée scientifique elle cherchera l'unité — et les divergences ou les lacunes. Elle se demandera ensuite quelles indications et quels enseignements elle peut tirer de ces premiers résultats pour la culture générale de l'esprit humain, et en particulier pour les problèmes de la vie et de la destinée humaine, tels qu'ils se sont toujours posés et imposés dans leur généralité à la curiosité réfléchie, à travers les nuances dont les colorent les contingences temporelles.

En tant que cette philosophie positive ne cherchera pas à dépasser ce que la science lui donne le droit d'affirmer, ou d'anticiper par l'hypothèse (dans les limites où celle-ci peut être utile, c'est-à-dire dans les limites où l'enferment les règles que les savants assignent à l'emploi de l'hypothèse), en tant qu'elle se contentera toujours, en en signalant les incertitudes et les lacunes, de la base solide que lui fournit la science de l'époque, cette philosophie positive peut à bon droit s'appeler philosophie scientifique. Elle peut à bon droit aussi s'opposer comme tendance, doctrine et système à la philosophie métaphysique. Sous ce nom nous rangeons les philosophies qui se passent des indications de la science,

celles qui les faussent dans un matérialisme ou un naturalisme arbitraires, celles enfin qui, les prétendant à jamais insuffisantes, croient pouvoir les dépasser par quelque autre méthode considérée comme supérieure en vérité à la science elle-même. Il ne saurait y avoir, pour une philosophie scientifique, plusieurs méthodes pour atteindre la vérité. Il n'y en a qu'une qui ait fait sur quelques points particuliers ses preuves : la méthode scientifique. D'ailleurs n'est-il pas contradictoire dans les termes, la vérité étant nécessairement *une* à moins de ne plus être, d'admettre pour l'atteindre, des méthodes multiples et diverses?

Au fond, les philosophes qui conçoivent à côté ou au-dessus de a science une métaphysique ne seraient-ils pas simplement, quel que soit leur talent, leur génie même, semblables à ces artistes qui ne se satisfont qu'en adoptant une forme archaïque : des philosophes préraphaélites? Ils empruntent aux savants d'il y a trois cents ans, même d'il y a deux mille ans et plus, leur méthode, leur façon de poser et d'exposer les problèmes, méthode et façon qui n'étaient alors que l'extension naturelle et nécessaire de l'attitude *scientifique*. Au nom de cette manière, il trouve banale et terre à terre l'attitude scientifique d'aujourd'hui. Ils veulent substituer à son réalisme, qui n'est jamais que le sentiment de la vérité actuelle, un idéalisme qui n'est que le réalisme imparfait d'autrefois. De sorte que les méthodes métaphysiques ne sont guère que les survivances des méthodes scientifiques moins bien appropriées à leur but, ou même condamnées décidément par l'expérience qui en fut faite. Un positivisme absolu doit chercher, comme la philosophie d'autrefois, à n'être que la science de l'époque. Il ne méprisera pas du reste les métaphysiques, qui, étant des faits, s'imposent à ce titre à son examen comme l'expansion de certaines tendances et peut-être de certains besoins humains. Mais en ne les considérant que comme des faits et en les étudiant du point de vue scientifique qui leur convient, il s'édifiera au-dessus d'elles. Et son utilité et son rôle seront comme dans la grande tradition philosophique gréco-latine, qui s'oppose nettement par ce point, à la métaphysique du XIXe siècle, issue de l'idéalisme allemand, de dessiner l'éducation et la culture générale que la science comporte, de façonner, dans l'intérêt même de la science, l'esprit général à l'attitude scientifique moderne.

ABEL REY.

BEAUTÉ NATURELLE ET BEAUTÉ ARTISTIQUE

I. — L'unité du beau.

Notre sentiment du beau a deux sources : la nature et l'art. A très peu d'exceptions près, tous les théoriciens de l'esthétique font dériver la beauté artistique de la beauté naturelle. Il semble logique d'apparenter étroitement ces deux formes et de les subordonner l'une à l'autre : sous l'infinie diversité de ses aspects, la beauté est une ; et c'est une même pensée esthétique, une même conscience du beau que nous apportons dans la contemplation d'une symphonie ou d'un drame, œuvres intentionnelles de l'homme, et dans l'admiration d'un beau ciel ou d'un bel animal, produits de la nature indifférente. Peu importe l'objet que nous lui donnons : l'activité que déploie notre conscience esthétique n'est-elle pas la même dans les deux cas? Or en droit comme en fait, c'est la nature qui précède l'art.

Cette affirmation répétée à satiété sous toutes les formes, paraît être l'évidence même. « L'œil, dit Léonard de Vinci, reçoit de la beauté peinte le même plaisir que de la beauté réelle [1]. » « Les beaux-arts, dit Kant, sont des arts dans la mesure où ils font l'effet de la nature [2]. » L'opinion des artistes ou des critiques et le bon sens du public semblent s'accorder à les unir plus directement encore : d'abord parce que les effets que nous demandons aux deux sont identiques; ensuite parce que l'un n'est que l'imitation de l'autre.

Tout d'abord nous attendons les mêmes effets des deux sortes de beauté ; en d'autres termes les fonctions psychologiques qu'elles ont à remplir paraissent identiques. Le résultat est seulement plus intense lorsqu'il s'agit de la nature que lorsqu'il s'agit de sa simple reproduction : entre les deux la différence ne saurait être que de

1. Léonard de Vinci, *Traité de la peinture*, § 23.
2. Kant, *Critique du Jugement*, I, § 45.

degré, et l'on devine de quel côté penche la balance : les séductions d'un coucher de soleil peint par Turner ou le Lorrain sont du même ordre que celles d'un coucher de soleil réel dans un paysage splendide, puisque celles-là n'ont d'autre objet que de nous faire penser à celles-ci. Mais combien le spectacle de la nature aurait plus de variété, plus d'éclat, plus de richesse ! Qui doutera que Raphaël ait goûté un plaisir plus profond à contempler les traits de la *Fornarina* et à jouir de sa personnalité vivante et tout entière, qu'à la retrouver figée dans le portrait inanimé qu'il en fit lui-même? Ne serions-nous pas émus, par le spectacle réel des amours de Roméo et de Juliette, plus tragiquement encore qu'à la scène, mais par *la même* sorte de sympathie dont le théâtre nous communique l'image affaiblie?

L'art, dit-on encore, n'est beau que dans la mesure exacte où il imite la nature; il manque son but dans la mesure exacte où il s'écarte d'elle. Si l'on y regarde de près, idéalistes et réalistes sont parfaitement d'accord sur ce principe; il ne diffèrent que dans la façon de l'interpréter, c'est-à-dire de comprendre la véritable nature; car chacun se fait une intuition toute personnelle de cette « vérité », chacun a sa façon d'être « sincère ». Même les idéalistes sont parfois plus intransigeants sur ce point que les réalistes, parce que dans leur dogmatisme intempérant ils croient s'être assurés d'avoir atteint la nature « vraie », l'essence ou l'âme des choses, siège de toute beauté; tandis que les réalistes, plus conscients de la relativité de leurs impressions qu'il savent purement sensibles, ont vis-à-vis d'eux-mêmes une attitude plus critique, et moins de prétentions à l'absolu. Ils pensent qu'il suffit de savoir « voir » pour être un artiste; mais ils reconnaissent que chacun « voit » la nature autrement que son voisin. Ruskin, en qui se mélangent les deux écoles, professe que si l'on trouve une personne sur cent qui sache penser, il n'y en a qu'une sur mille qui sache voir.

Écoutons le réaliste Zola : « une œuvre ne sera jamais qu'un coin de la nature vu à travers un tempérament[1] ». Il accorde donc une interprétation personnelle, et même nécessairement un choix parmi les innombrables « coins » que nous offre la nature. — Au contraire voici le peintre idéaliste Le Brun : il ne veut « corriger par le

1. É. Zola, *Le roman expérimental*, p. 111.

secours de l'art » que « ce que la *nature* et le *vrai* lui avaient montré d'imparfait dans le modèle ». Ce n'est même pas le tempérament individuel, c'est la nature et la vérité qui dictent elles-mêmes toute interprétation ; et, par conséquent, l'art proprement dit n'est plus rien en dehors d'elles ! De fait, il n'est guère de peintre ou de dramaturge, même parmi les plus idéalistes, qui n'ait cru sincèrement « suivre la nature », et n'ait conseillé à ses élèves de recourir directement à elle, quel que fût son respect pour les modèles classiques. On en trouverait dans l'école de David, de Delille ou de Boileau cent déclarations formelles : à les entendre, la vérité est leur seule loi ; et si les anciens méritent d'être étudiés, c'est uniquement parce qu'ils l'ont déjà trouvée et bien rendue.

Ainsi pour le véritable réaliste, l'œuvre d'art ne saurait être — malgré l'absurde critique toujours répandue — une simple photographie de la nature. Et pour l'idéaliste le plus authentique, elle serait une photographie encore plus vraie que les nôtres : quelque chose comme un cliché qui de lui-même n'exprimerait que l'essentiel en le dégageant de l'accessoire, au lieu de donner aux deux la même valeur, comme font nos appareils : fidélité seulement apparente, qui est en réalité pour ainsi dire antinaturelle.

Les théories les plus divergentes tombent d'accord sur cette identité ; de sorte que leur entente inaccoutumée peut sembler une présomption sérieuse.

Pour les métaphysiciens, si toute beauté est l'intuition d'une idée ou d'une harmonie supérieure, d'une raison transcendante révélée à travers le monde sensible, peu importe que cette révélation soit naturelle ou provoquée.

Pour les empiristes et les sensualistes, si la beauté est avant tout le plaisir, c'est toujours un même plaisir que nous offre toute admiration : celle d'un beau visage ou celle d'un beau portrait ne sauraient différer que par leur intensité, non par leur essence ou leurs lois ; la supériorité de l'agrément et par conséquent de la beauté serait même évidemment en faveur du visage vivant et non de son image immobile. « Aucune déesse grecque, dit Ruskin, n'a jamais été moitié si belle qu'une jeune Anglaise d'un sang pur [1]. »

1. Cité par R. de la Sizeranne, *La religion de la beauté*. — Voir par exemple : Fechner, *Vorschule der Aesthetik*, 1876, t. II ; Ch. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, 1908, p. 137, 191 et suiv. (F. Alcan).

Pour les évolutionnistes, la beauté artistique ne peut être qu'un des principes de la distinction et de la supériorité dans la vie de l'homme ou des sociétés, comme la beauté naturelle des corolles ou des plumages est un des principes les plus puissants de la sélection sexuelle dans le monde des plantes et des animaux[1].

Cherchera-t-on le principe du beau, avec plus d'éclectisme, soit extérieurement dans l'objet lui-même, soit au dedans de nous dans les activités spéciales mises en jeu par le sujet pensant lorsqu'il pense esthétiquement? Mais l'harmonie de nos facultés est évidemment la même et suit les mêmes lois quand nous contemplons un beau spectacle, qu'il soit peint ou qu'il soit réel; et si les objets extérieurs nous paraissent beaux à proportion de la richesse des impressions qu'ils nous procurent, c'est-à-dire en réunissant la plus grande diversité dans la plus grande unité, c'est la même richesse de suggestions que nous demandons au chef-d'œuvre de l'artiste et à celui de la nature. L'imagination de Pygmalion animant la statue sortie de ses mains passait insensiblement de la beauté sculpturale à la beauté vivante, sans changer au fond de qualité, mais seulement d'intensité; et nous sommes tous des Pygmalions ou nous voudrions l'être, au moment où l'intuition divine s'empare de nous.

C'est enfin le sentimentalisme confus, endémique dans le public, chez la plupart des artistes et chez beaucoup de critiques, qui est le meilleur soutien de la théorie unitaire. Toute beauté semble proportionnée à la richesse de sentiments que nous communiquent, par une suggestion irrésistible, des émotions dont nous croyons voir les manifestations dans l'objet beau : toute beauté serait donc un cas de contagion dans la manifestation des états affectifs, phénomène bien connu des psychologues.

Or si telle est l'essence du beau, il n'est plus besoin de choisir dans la nature, ou même de l'interpréter, pour y trouver un objet de contemplation esthétique : tout être, même laid par lui-même, devient beau dès qu'il manifeste une profonde émotion. Il suffit qu'il soit vrai, qu'il soit profondément lui-même, c'est-à-dire qu'il nous communique un sentiment de vie intense : la vie, qui est toute

1. Voir par exemple : L. Bray, *Du Beau*, 1902, p. 76 (F. Alcan) : « Entre le *beau artistique* et le *beau naturel* se creuse, dans ce système (la théorie kantienne du jeu désintéressé), un abîme infranchissable, qui aurait dû suffire à lui seul pour faire écarter cette conception. »

la nature, est belle par elle-même. En ce sens on peut dire à la lettre qu'il n'y a pas de laideur en elle; or l'art même ne fait que nous en proposer un pâle reflet : la conclusion se tire d'elle-même [1].

L'original d'un beau portrait peut être laid à condition qu'il soit vivant, c'est-à-dire riche d'expression. Il y a quelque chose de plus beau que de contempler les images de la vie : c'est de vivre. De même il y a quelque chose de plus fondamentalement beau que l'art, c'est la nature, et, si nous admirons un objet quand il est représenté par un artiste, c'est que nous l'admirions déjà dans la nature; ou s'il n'est qu'imaginaire, on doit dire que l'original en serait beau par lui-même, s'il existait.

Il n'y a pas deux sortes de beauté, et celle de l'art ne fait qu'exprimer celle de la nature : telle est la conception naturaliste presque universelle à la fois chez les théoriciens, les artistes et le public.

Toutefois, lorsqu'on le pousse à ses dernières conséquences, le naturalisme révèle en lui-même d'irréparables lacunes et des contradictions inextricables.

Telle nous apparaît, dans son ampleur touffue, la puissante conception de Ruskin. Profondément imprégnée de réalisme et d'idéalisme à la fois, elle n'a réussi qu'à en former un mélange disparate plus qu'une synthèse véritablement harmonieuse : éclectisme mystique; aussi profondément anglais que la puissante systématisation rationnelle de Hegel est, nous le verrons, profondément allemande.

Parmi les « sept lampes de l'architecture » est la « lampe de force » : ce principe exprime l'autorité vivante et la majesté des forces de la nature. Ruskin en pousse le respect jusqu'à la superstition la plus contestable. « Un architecte ne devrait pas plus vivre à la ville qu'un peintre. Envoyez-le dans nos montagnes; qu'il apprenne là ce que la nature entend par un arc-boutant, ce qu'elle entend par un dôme. Il y avait dans la force de l'architecture d'antan quelque chose qu'elle tenait du reclus plutôt que du citoyen. »

Le principe ou « lampe de beauté » est une affirmation encore plus nette de ce naturalisme étroit. L'artiste, répète Ruskin avec insistance, doit « dire la vérité, toute la vérité ». Tout choix, même

1. Voir la nouvelle métaphysique fondée sur l'esthétique par J. de Gaultier (*Revue philosophique*, février 1909, p. 140, etc.).

intelligent, lui est interdit comme un sacrilège; ce qui est en effet la seule conséquence logique du dogme naturaliste.

« Que le jeune artiste se méfie de l'esprit de choix : c'est un esprit insolent tout au moins, et ordinairement bas et commun, empêchant tout progrès et flétrissant tout pouvoir, encourageant les faiblesses, flattant les partialités... Il ne dessine rien de bien, celui qui n'a pas envie de dessiner n'importe quoi! Lorsqu'un bon peintre se récuse, c'est parce qu'il se sent humilié, non parce qu'il fait fi; lorsqu'il s'arrête, c'est parce qu'il est rassasié, non parce qu'il trouve que la Nature lui donne une mauvaise nourriture. J'ai vu un homme d'un goût très pur s'arrêter pendant un quart d'heure pour contempler les petits canaux que la pluie venait de tracer dans un tas de cendres... L'art parfait perçoit et reflète l'ensemble de la Nature. L'art imparfait, qui est dédaigneux, rejette ou préfère[1]... »

Ni purisme, ni sensualisme : naturalisme. Tel est le cri de guerre de l'école. Dans l'éternelle moisson de l'humanité, « les puristes prennent la belle farine et les sensualistes la balle et la paille. Quant aux naturalistes, ils emportent tout chez eux : d'une part ils font leur gâteau, et de l'autre ils rembourrent leur lit[2] ». Toute espèce de beauté semble ici s'évanouir dans celle de la nature : et, ce qui est plus dangereux encore, dans la nature tout entière, sans aucune distinction de valeur. Tout est dans tout, — sauf la clarté des idées! Toutefois, Ruskin a daigné préciser ce concept de beauté naturelle en un sens très curieusement mélangé, à l'anglaise, d'empirisme et de mysticisme : pour lui, la beauté d'une chose est proportionnelle d'une part à la fréquence de cette chose, sinon dans la nature d'une façon absolue, du moins dans notre expérience : critère d'un empirisme aigu. D'autre part l'absurdité évidente de cette statistique appliquée à l'art, et si opposée à l'esprit aristocratique de Ruskin lui-même, est corrigée par la conception d'un degré de perfection mystique, inhérent, paraît-il, à chaque chose.

« Toutes belles lignes sont des adaptations des lignes les plus répandues dans la nature extérieure. » — « L'arc roman est beau en tant que ligne abstraite. Nous en avons toujours le type devant

1. Cité par R. de la Sizeranne, *La religion de la beauté.*
2. J. Ruskin, *Les pierres de Venise.*

les yeux dans la voûte apparente du ciel et l'horizon de la terre. » L'acanthe grec, les trèfles gothiques, l'ogive sont une imitation des feuilles. « Toutes les belles formes et les belles pensées sont directement tirées des objets naturels. » Inversement, « toutes formes qui ne seront pas tirées des objets naturels, seront nécessairement laides ». C'est là un critère accidentel, et non essentiel, de la beauté des formes, « puisque les formes ne sont pas belles du fait d'être copiées sur la nature »; c'est une condition non suffisante, mais nécessaire[1].

Un nouveau principe, beaucoup plus mystique, vient compléter cet empirisme intempérant, et se combine perpétuellement avec lui. « Je crois bien être dans le vrai en considérant comme *les plus* naturelles les formes les plus fréquentes, ou du moins en considérant que Dieu a imprimé aux formes qui en ce monde de chaque jour sont familières aux yeux de l'homme, ces caractères de Beauté que par Sa volonté il est de la nature de l'homme d'aimer. Nous pouvons ainsi, je crois, raisonner de la Fréquence à la Beauté et *vice et versa*. Dès l'instant qu'une chose est fréquente, nous pouvons la prétendre belle et considérer comme la plus belle la plus fréquente; j'entends, cela va de soi, *visiblement* fréquente... Et par fréquence j'entends cette fréquence limitée et isolée, qui est la caractéristique de toute perfection; non la simple multitude : tout comme une rose est une fleur commune, sans qu'il y ait sur l'arbuste autant de fleurs que de feuilles. Sous ce rapport, la nature est économe de sa beauté la plus haute, et prodigue de sa beauté moindre; mais je dis la fleur aussi fréquente que la feuille parce que partout où l'une sera, sera ordinairement l'autre, chacune dans la porportion qui lui est assignée. »

En conséquence, il faut compter parmi les « dépenses d'enlaidissement » un ornement comme la « grecque » ou « guillochis », parce qu'il ne se trouve que dans les cristaux du bismuth pur régulièrement refroidis. « Pour cette raison, j'affirme que cet ornement est laid, ou au sens littéral du mot, monstrueux. »

Au contraire l' « ove » est belle : elle dérive de l'œuf, ou mieux du galet roulé, qui est en général aplati comme elle dans le haut. De même certains ornements géométriques, familiers aux gothiques

1. J. Ruskin, *Les sept lampes de l'architecture*, trad. franç. G. Elwall, p. 170, 173-4.

lombards : ils ressemblent aux formes cristallines communes et naturelles : à l'état primitif des oxydes de fer, de cuivre et d'étain, des sulfures de fer et de plomb, du spath fluor, etc. : nous sommes donc assurés qu'ils sont beaux, ajoute sérieusement Ruskin.

En vertu du même principe, sont condamnées les guirlandes, les banderoles trop exclusivement ornementales, les couronnes sculptées, les draperies sans autre objet qu'elles-mêmes, comme celles des Carraches : des artifices purement humains ne sauraient être que laids[1].

Comme nous sommes loin d'une constatation impartiale des faits esthétiques et de leur évolution! D'une part tout est beau dans la nature, et il est interdit d'y faire un choix. D'autre part, des époques et des écoles entières se trouvent avoir manqué de toute idée de beauté! On voit jusqu'à quels partis-pris exclusifs peut aller, même chez un critique bien informé et un homme de goût, une idolâtrie aveugle de la nature.

Le naturalisme se condamne, grâce à l'extrême indétermination de ses principes, à choisir arbitrairement, lorsque enfin il est contraint à formuler un critère de la valeur. Scientifique avec Taine, il propose des classifications à la façon de Linné et selon des « caractères dominateurs » qui n'ont rien à voir avec l'art; plus exclusivement esthétique et moral avec Ruskin, il arrive à des conclusions aussi peu naturalistes que celle-ci : « Les semences et les fruits sont créés pour qu'il y ait des fleurs, non les fleurs pour qu'il y ait des fruits et des semences[2]. »

Autant énoncer dès le principe cette définition : « J'appelle nature et objets naturels tout ce qui est en effet l'objet favori des artistes et des formes d'art que je préfère personnellement. J'appelle artificielles toutes les créations des écoles et des hommes que je n'aime pas. »

Ainsi appliqué, le naturalisme esthétique n'est qu'une duperie : illusion ou hypocrisie selon les cas; contradiction avec soi-même toujours.

Bref, idéalistes ou naturalistes, rationalistes, empiristes ou sentimentalistes, tout le monde accorde et même professe plus ou moins sincèrement ce même principe magnifiquement formulé par

1. J. Ruskin, *Les sept lampes de l'architecture*, trad. franç. G. Elwall, p. 175-7.
2. J. Ruskin, *Proserpina*.

Bacon pour tous les produits volontaires de l'activité humaine : « L'art, c'est l'homme ajouté à la nature. » Il semble évident que, dans tous les sens, la beauté naturelle précède et fonde la beauté artistique : celle-ci « s'ajoutant » à elle, ne peut que procéder d'elle.

II. — Le dualisme de la beauté.

« Il n'est pas au pouvoir de l'art, dit un critique contemporain, de nous intéresser à une image dont la réalité nous ennuierait. » Rien de plus acceptable à première vue. Malheureusement il ajoute aussitôt un exemple qui est à lui seul toute une réfutation : « Les *Syndics* de Rembrandt nous assomment en peinture, parce qu'ils nous assommeraient en réalité[1]. » Si la conception de l'unité du beau implique des jugements aussi contraires aux faits esthétiques, il pourra sembler que le procès mérite une sérieuse revision.

Les faits les plus apparents, bien interrogés, révèlent au contraire un véritable dualisme des deux sortes de beauté : celle de l'art, et celle de la nature.

Qu'on parcoure un musée, qu'on visite des cathédrales, qu'on feuillette une anthologie littéraire, qu'on assiste à un concert de musique choisie : s'il y a un fait qui s'impose, c'est que dans ces unions de chefs-d'œuvre authentiques nous voyons représenter des scènes tantôt nobles et grandes, tantôt triviales ou horribles, ou, qui pis est, insignifiantes; nous lisons des descriptions de choses dont l'original tour à tour ne nous intéresse nullement, ou nous passionne; nous entendons des successions d'accords parfaits très doux et agréables en eux-mêmes, ou des séries de dissonances au timbre déchirant.

L'une de ces deux catégories d'impressions est agréable, l'autre désagréable selon la nature; mais toutes les deux plaisent également et sont belles selon l'art. Or, aux premières, comme aux deuxièmes, on donne également le nom de belles et de laides, et c'est là qu'est l'ambiguïté. On dit un « bel animal » pour désigner la santé, la vigueur, le caractère typique de l'espèce. On dit aussi un « bel homme » et une « belle femme » dans ce sens-là. Mais qui soutiendra que le peintre ou le romancier va choisir, pour ses

1. J. Péladan, *Réfutation esthétique de Taine*, 1906, p. 54.

tableaux de genre ou ses descriptions pittoresques, toujours un « bel animal » ou un « bel homme »? Il choisit indifféremment; ou plutôt, comme nous le verrons, diversement selon les écoles ou les âges esthétiques. Le « beau garçon » à succès mondains ou amoureux, est insignifiant au point de vue esthétique; et si l'artiste préfère il est vrai le plus souvent (mais non toujours, tant s'en faut), de « belles femmes » plutôt que d'autres, c'est parce qu'un intérêt très différent, une autre « valeur » se mêle ordinairement dans ce cas à la valeur artistique; si c'est pour l'augmenter ou pour la diminuer, nous ne l'examinerons pas ici.

Un beau cheval que vous admirez dans la rue, c'est une bête de forte taille et bien nourrie, bâtie pour la course ou pour le trait, et dont l'aspect rend bien ces caractères. Mais l'artiste préférera souvent à ce « bel animal » l'humble cheval de fiacre, dont Rude avec émotion rapprochait la tête de celles qu'a sculptées Phidias, et la trouvait plus belle. Une montagne superbe, que vous allez voir à grands frais et que vous escaladez à grand'peine, c'est une masse très haute, abrupte, écrasante, sauvage, donnant l'impression de l'inaccessible, de l'éternel et de l'infini. Mais les grands peintres ont-ils donc pris si souvent pour modèle le mont Blanc? ne lui préfèrent-ils pas d'humbles collines, insignifiantes par elles-mêmes? Ils savent bien qu'une fois peintes, ce n'est pas elles que l'on admirera, c'est l'art du peintre; ce qui est tout autre chose. Enfin des milliers de romans ou de drames modernes ne nous peignent autre chose que la vie de tous les jours, que nous n'admirons guère, et pour cause; et nous attribuons un niveau assez inférieur à ceux d'entre nos écrivains qui s'avisent de ne décrire jamais que de grands événements, que des personnages sympathiques, des héros surhumains, doués de toutes les supériorités possibles : bref ce que nous admirerions également et au même titre dans la vie courante : fadeurs auxquelles seul le public le plus inesthétique est naturellement le plus sensible, parce que précisément il ne comprend que la beauté naturelle, et n'est guère touché par la beauté proprement artistique.

Un homme n'assiste-t-il qu'aux drames heureux qui finissent bien, ne s'intéresse-t-il qu'aux personnages sympathiques, n'écoute-t-il que des timbres purs et sans dissonances, ne regarde-t-il que les portraits de jolies femmes? dites hardiment : celui-là ne soup-

çonne pas ce que c'est que l'art. C'est une véritable infirmité intellectuelle de ne savoir sentir que la beauté naturelle.

Ainsi, tantôt l'artiste a cru que la beauté propre de son modèle ajouterait à celle de son œuvre; tantôt il a cru pouvoir et devoir s'en passer, et son ouvrage n'en est pas moins beau pour cela. Nous admirons le pied bot de Ribeira, le pouilleux de Murillo, les infirmes de Velazquez, les tabagies des Hollandais, les chaudrons de Chardin, les paysans de Millet. Mais si les originaux nous faisaient retourner dans la rue, ce ne serait pas sans doute par un sentiment d'admiration esthétique. Le taureau et les vaches de Potter sont dans tous les prés, et les ustensiles de Chardin dans toutes les cuisines. Mais ils ne sont beaux que dans les musées.

Certes, il est des héros de Corneille dont le caractère serait bien plus admiré dans la vie que dans la fiction; vivantes, les Vierges de Murillo seraient de superbes types d'humanité saine, pure et ardente; Zola a décrit avec puissance des mouvements de foule que nous courons contempler dans la rue, quand ils s'y produisent, pour jouir de leur grandeur naturelle, qui s'impose. Mais qui soutiendrait que, dans l'ordre de la nature, un pouilleux infirme ou un bouge sombre sont aussi beaux qu'une jeune femme ou un ciel d'azur? Pourtant, dans l'ordre de l'art, les mendiants de Murillo ne sont pas inférieurs en beauté à l'une de ses vierges glorieuses, une kermesse de Rubens à une de ses apothéoses de Marie de Médicis, — au contraire! Tout au plus pourrions-nous dire, comme nous le verrons, qu'ils sont moins classiques, mais non moins beaux.

De même, bien des scènes d'intérieurs bourgeois nous intéressent au théâtre par leur médiocrité même, qui retrouvées autour de nous tous les jours, nous laissent absolument insensibles. Et Zola a décrit avec le même succès des scènes d'ivrognerie ou de débauche crapuleuse, dont le spectacle réel ne nous inspire guère que la plus authentique répugnance; mais ces peintures procèdent du même art, que leur objet offre ou non quelque intérêt par lui-même. Un bel objet d'art n'est pas forcément un beau type d'humanité ou de vie, tandis que nous n'admirons dans la nature que ses créatures typiques.

Ce ne sont même pas seulement les réalités indifférentes, ce sont les plus incontestables laideurs de la nature qui peuvent

parfois, transposées dans l'art, y devenir des beautés. Ce rôle positif du laid dans l'art est un fait considérable. Le problème n'a pas été sans embarrasser les critiques et les esthéticiens. Mais ils s'en tirent ordinairement par des distinctions artificielles et superficielles.

« La peinture, dit Lessing, en tant que moyen d'imitation, peut reproduire la laideur; mais comme art, elle se refuse à le faire. Au premier point de vue, tous les objets visibles sont de son domaine : au second elle ne s'attache qu'à ceux de ces objets qui éveillent en nous des impressions agréables [1]. » Mais l'existence du réalisme dans tous les genres, et dans la peinture par-dessus tout le genre du portrait, suffisent à démentir cette distinction arbitraire entre l' « imitation » et l' « art ».

« Les beaux-arts, dit Kant, ont cet avantage qu'ils rendent belles les choses qui dans la nature seraient odieuses ou déplaisantes... Il n'y a qu'une espèce de choses odieuses qu'on ne peut représenter d'après la nature sans détruire toute satisfaction esthétique et par conséquent la beauté artistique : ce sont celles qui excitent le dégoût. » Mais Kant n'avait pas connu Goya, Manet ou Zola, et toute leur école. S'il fût venu après eux eût-il pu maintenir cette exclusion, même sous cette forme très modérée? Ou, s'il l'eût maintenue par goût personnel, peut-on dire qu'il eût expliqué impartialement tous les faits esthétiques dont la constatation s'impose avant tout au jugement individuel qu'ils sollicitent, et qui, favorable ou défavorable, doit les comprendre d'abord, et les reconnaître avant tout pour esthétiques, puisqu'ils sont l'objet d'une pensée technique?

Un disciple de Hegel, Rosenkranz, a déjà composé une « *Esthétique du laid* [2] ». Mais il n'accorde guère à la laideur que le rôle d'un repoussoir, destiné à faire mieux ressortir les beautés dont elle est parfois la condition, ou dont elle forme, selon la conception hégélienne, un « moment » indispensable, bien que négatif : car l' « antithèse » est aussi nécessaire que la « thèse » à la « synthèse » définitive, et seule positive, qui les unit toutes les deux dans son harmonie. Ainsi l'ombre fait valoir la lumière, et la rudesse des dissonances musicales fait seule sentir la douceur de leur résolu-

1. Lessing, *Laocoon*, chap. XXIV.
2. Sur cet ouvrage, voir *Revue phil.*, t. IV, p. 233.

tion par une consonance agréable. Vue profonde, mais incomplète. Il reste à écrire un livre sur « le rôle de la laideur dans l'art » ! Car elle y joue un rôle, non plus simplement négatif, mais très positif.

Seulement il faut bien s'entendre. Ce qui est laid dans l'art y reste toujours laid, et n'y joue aucun rôle positif. On rehausse une consonance par le voisinage d'une dissonance, mais non d'un son faux; dans un poème ce n'est pas faire valoir une belle pensée que de l'entourer de platitudes. Une transposition en deux domaines distincts seule résoud cette antinomie. C'est la laideur *naturelle* qui peut être un élément très positif de la beauté *artistique*.

Elle peut y entrer parfois au même titre que la beauté naturelle. L'objet décrit ou reproduit dans une œuvre belle peut être par lui-même laid ou indifférent en dehors de l'œuvre; dans certains cas même il *doit* l'être. Tous les portraits et en général toutes les œuvres réalistes en sont l'exemple caractéristique. Le fait est bien connu, et l'idée n'est pas nouvelle.

> Il n'est pas de serpent, ni de monstre odieux
> Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux.

Il faut seulement conduire l'idée jusqu'à ses dernières conséquences, qui sont paradoxales, mais vraies.

L'esthétique doit en effet enregistrer ce paradoxe très véridique : la nature pour être belle doit toujours idéaliser; l'art au contraire peut s'en passer. Il peut être réaliste tout en restant beau; tandis que les objets naturels qui correspondent à cet art « réaliste » sont simplement indifférents ou laids. Quant nous voulons jouir d'une émotion esthétique, nous pouvons contempler une scène paysanne de Millet, ou lire un roman de Zola; mais nous n'irons pas chercher leurs originaux pour les admirer dans la nature, parce qu'ils n'y sont nullement admirables. Et pourtant ils y sont! Leurs auteurs ont fait du moins tout ce qu'on peut humainement faire pour les prendre sur le vif. Ce qui n'y est pas, c'est toute la technique, que l'art leur ajoute, et qui fait de lui un monde à part, doué précisément d'une tout autre sorte de beauté.

Ainsi, ce qui est laid dans la nature devient fréquemment beau dans l'art, sans que sa laideur intrinsèque, ou la « malfaisance » de ses caractères, dirait-on dans le langage de Taine, nuise à la valeur de l'œuvre.

En sens inverse, il serait facile de montrer que l'imitation la plus exacte de ce qui est beau dans la nature, ne suffit aucunement à rendre belle une œuvre d'art. Nous retrouverons cette idée : elle a été si souvent signalée qu'il est inutile d'y insister. Mais bien rarement on a songé à en tirer en passant la conclusion exacte : « Un beau visage ou un beau site fidèlement reproduits, sans rien de plus, rien d'ajouté, rien de tiré du propre fonds de l'artiste, ne sont plus beaux en peinture. *Le beau de ces choses et le beau de l'art n'est plus le même*[1]. »

On accordera peut-être que la musique n'a pas à proprement parler de modèle dans la nature. On peut dire plus. La beauté naturelle des sons, c'est leur agrément sensible, c'est-à-dire leur pureté ou leur consonance. Dira-t-on qu'une symphonie est d'autant plus belle qu'elle contient plus de consonances ou qu'elle fait plus de place aux flûtes et aux cors, qui sont les instruments aux timbres les plus doux ? Et de même la beauté naturelle des couleurs c'est leur pureté ou leur éclat, et si l'on veut, avec Ruskin, la fusion de leurs nuances : rien n'égalerait à ces trois égards la série des couleurs du spectre solaire dans un prisme !

Ces deux grandes formes de notre admiration, aussi réelles et aussi légitimes l'une que l'autre, ne coïncident nullement dans les mêmes objets, et ne reposent pas sur les mêmes principes.

Nous devons donc penser que la prétendue imitation de la nature par l'art, et l'identité de leurs effets esthétiques, sont des faits mal observés.

On dit que l'art a pour mission de reproduire et de perpétuer la beauté naturelle, de sorte que son idéal serait de lui devenir identique et d'agir sur nos sens exactement comme elle : c'est là, semble-t-il, ce que nous pouvons en espérer de mieux.

Mais cette soi-disant évidence est fort contraire aux faits. « Une beauté naturelle, dit Kant, est une chose belle ; la beauté artistique est une belle représentation d'une chose[2]. » — Ajoutons : « d'une chose qui peut être indifféremment belle ou laide dans la nature ».

Tout d'abord, il est des arts qui n'imitent rien. Dans la musique et l'architecture, par exemple, l'imitation primitive des inflexions

1. A. Tonnellé, *Fragments sur l'art et la philosophie*, 3e éd. 1874, p. 110.
2. Kant, *Critique du Jugement*, I, § 48.

de la voix dans les cris émotifs, ou la reproduction des voûtes et des supports naturels des cavernes ou des forêts sont un élément tellement inférieur, — s'il est même réel — que tout le développement proprement artistique s'est fait, en vérité, en dehors d'elle, puisqu'il a consisté à s'en écarter.

On ne peut que s'étonner de voir Spencer faire naître ainsi la musique tout entière du récitatif, cette création récente des compositeurs d'opéras ; et il faut sourire des indignations de Ruskin contre ceux qui n'envoient pas les architectes étudier les montagnes, ou qui prétendent voir dans les meneaux des fenêtres gothiques une imitation des troncs et des branches d'arbres; ce qui, ajoute-t-il gravement, n'est vrai que du gothique flamboyant et décadent, alors que, dans la belle époque, les lignes lancéolées n'imitent évidemment que les feuilles du trèfle, cette plante si belle, puisqu'elle abonde, quoique fort peu apparente, dans nos prés!

Considérons plus positivement les faits : en vérité il serait absurde de se demander si les modulations et les consonances de la *Symphonie pastorale* ou les lignes du Parthénon sont belles en dehors de l'art, attendu qu'on n'y trouve rien d'analogue, sinon par pure métaphore. Ces exceptions sont à elles seules un fait tellement considérable, qu'il pourrait suffire à trancher la question. Il faut se défier des critiques ou des théoriciens qui sont ordinairement par leur éducation des *littérateurs*, habitués avant tout à la technique d'un art essentiellement descriptif. Si nos grands musiciens écrivaient autrement que sur du papier réglé, ou nos grands architectes ailleurs que sur des feuilles d'épures, nous aurions peut-être sur l'art des théories moins naturalistes, et moins promptes à prêcher la « vérité » et l' « imitation de la nature ». Il est vrai que nos artistes écrivent peu, et c'est heureux; car dès qu'ils ont la plume en main, c'est encore en littérateurs qu'ils croient devoir penser eux aussi, de même que les femmes écrivant la psychologie de la femme s'efforcent, par instinct d'imitation et par besoin de conformisme, de se la représenter comme les hommes...

Même dans les arts essentiellement imitatifs, comme la peinture et le plus souvent la littérature, l'imitation est loin d'être absolue. Des techniciens exercés ont bien souvent montré qu'elle ne peut pas, qu'elle ne doit pas l'être. Qu'on se rappelle seulement que dans la nature la modeste flamme d'une bougie est 1 500 fois plus

lumineuse que l'ombre opaque, tandis que sur la toile la clarté du blanc d'argent n'est que 100 fois plus intense que son extrême opposé le noir de fumée. La loi de Fechner, qui permet d'assimiler des rapports égaux entre des intensités très différentes de sensations, n'admet pas de tels écarts, et ne peut plus s'appliquer. Qu'on songe encore que la perspective d'un tableau, si elle était strictement marquée, ne serait juste que pour un seul point dans l'espace, où devrait se tenir perpétuellement le spectateur; que les timbres de l'orchestre ne sont nullement calqués sur les bruits naturels, même (ou surtout) lorsqu'ils pourraient l'être. Rappelez-vous enfin que le langage naturel est libre des entraves de tout rythme défini ou de toute rime, conditions de la poésie.

Or, nous remarquerions que de ces insuffisances ou de ces artifices l'art a fait une loi positive de sa technique, et qu'il se garde bien d'y renoncer, d'user par exemple de lumières artificielles, de trompe-l'œil dans la perspective ou de timbres imitatifs : il cesserait aussitôt d'être lui-même. « Avec la nature sans style aucun, dit Nietzsche, l'art n'a rien à faire. »

Si donc l'art n'avait d'autre valeur que celle d'une reproduction durable, mais aussi fidèle que possible, de la beauté naturelle, il lui serait bien inférieur, et n'aurait sur elle d'autre supériorité que sa permanence, — si toutefois la durée d'une pyramide ou d'une crypte peut se comparer à celle d'une grotte ou d'une montagne, pour ne pas parler de tant d'œuvres que la matière fragile imposée à l'artiste a rendues misérablement périssables. Rien d'aussi mesquin que cette conception : l'art a par lui-même une valeur intrinsèque.

Non seulement l'art n'est pas cette doublure inutile de la nature que l'on imagine trop souvent; mais les effets de ces deux sortes de réalités ne sont nullement les mêmes.

Les hommes soumis à l'influence de la seule nature et ne connaissant que des formes rudimentaires de l'art, ne savent en général apprécier que ce qui est grand, utile, sain. En effet, en dehors de ces formes souhaitables ou normales, la nature n'a point de beauté par elle-même. Pour le paysan, un « beau temps » c'est un « riche temps », c'est-à-dire c'est la pluie au printemps sur les prés, ou dans les champs avant un labour; c'est aussi la gelée en hiver, qui tue les insectes nuisibles et permet les charrois dans les

terres basses ; c'est enfin le soleil avant la moisson ou les vendanges. Tout le monde sait ce qu'il appelle un « beau porc »! Pour lui encore, une « belle plaine » c'est une propriété bien tenue, où pas un pouce de terrain n'est perdu pour la culture maraîchère. Une bruyère, une lande qui font les délices d'un peintre, paraissent laides au laboureur comme une image de misère et de travail ingrat. C'est qu'il n'apprécie en elles absolument que leur beauté ou leur laideur « naturelles ».

De même une « belle femme » c'est pour le vulgaire et dans le langage courant, une femme de haute taille, forte, solidement charpentée et pleine de santé, — fût-elle de corps, de visage et d'esprit, pour un délicat, la disgrâce même.

Naturellement les mêmes « Philistins », mis en face d'une œuvre d'art, y apprécieront uniquement les mêmes qualités qu'ils estiment dans la vie courante. Ce qui leur plaît, comme figures féminines, ce sont de fades chromos; ou, comme types mâles, les académies de robustes gaillards. Le peuple recherche les drames ou les romans qui le transportent dans une aristocratie toute conventionnelle, c'est-à-dire mise à sa portée; et les aristocraties blasées recherchent volontiers, comme celle du XVIIIe siècle, les pastorales, ou comme notre bourgeoisie, le réalisme, le « trivialisme », c'est-à-dire ce qui leur paraît, par réaction, être la vie normale et saine.

Inversement, les artistes formés par une éducation technique devenue à la longue pour eux comme une « seconde nature », semblent ne voir les beautés naturelles qu'à travers leur art. Pour le peintre, un paysage n'est plus un paysage, mais un tableau, avec ses limites arrêtées, ses tons dominants, son centre de perspective bien posé, ses plans marqués et équilibrés, puis ses empâtements et ses glacis judicieusement distribués; son cadre même est prévu, où il doit « faire bien dans l'or ». L'artiste suit déjà de l'œil les grandes lignes, et esquisse dans l'air des coups de pouce révélateurs. Pour le connaisseur, cette matinée rieuse, qui baigne ses tons et ses formes dans une brume argentée, « c'est un Corot » ; cette somptueuse chevelure au blond roux, c'est « un Titien ». Les Goncourt notent que des chevaux aperçus dans l'entre-bâillement d'une écurie leur semblent invinciblement être « des Géricaults ».

L'état d'esprit du véritable amateur consiste beaucoup moins à

considérer toute œuvre d'art comme une réalité possible, qu'à envisager toute réalité comme l'objet possible d'une œuvre d'art. Il s'ensuit parfois une véritable opposition de cette « seconde nature » à la première, c'est-à-dire une incompréhension de certains artistes pour le vulgaire et du public vulgaire pour les artistes : un malentendu perpétuel entre eux, non pas seulement, remarquons-le bien, au sujet de leur vie courante, mais au sujet de l'idée même de beauté. C'est ce qui fait la vérité, plus profonde qu'on ne croirait, de ces boutades familières à nos esthètes. « On a essayé de définir le beau en art, disent les Goncourt. Ce que c'est? Le Beau est ce qui paraît abominable aux yeux sans éducation. Le Beau est ce que votre maîtresse et votre servante trouvent d'instinct affreux[1]. » (Nous avons beaucoup changé depuis Molière...)

Il est en effet impossible de s'entendre lorsque l'un parle toujours de beauté naturelle, et l'autre toujours de beauté artistique. L'équivoque de ce mot malheureux a fait le plus grand tort à la critique d'art et à l'esthétique, où elle contribue à perpétuer de regrettables malentendus.

Nous admirons dans une peinture des objets dont l'original n'est nullement beau, dit Pascal avec raillerie, pour faire ressortir les contradictions de la raison humaine. Mais il n'y a point là contradiction, ni matière à scepticisme : il n'y a qu'un fait très général, qu'il faut prendre comme tel, et expliquer; il y a une superposition toute normale de l'activité individuelle et collective de l'humanité à la nature brute. L'idée de beauté est double; et tantôt ses deux formes concordent ensemble, tantôt non. Voilà le mot de l'énigme. Pascal n'a pas le droit d'exiger que nous ayons pour le portrait et pour le modèle la même sorte d'admiration. « L'art, déclare Göthe, est appelé art, précisément parce qu'il n'est pas la nature. »

III. — Esthétique et beauté.

Nous avons envisagé surtout jusqu'ici les différences des deux sortes de beauté. Il reste à fixer leurs rapports. Il faut renoncer à les préciser jusque dans le détail, parce qu'ils sont extrêmement

1. E. et J. de Goncourt, *Idées et sensations*, p. 70.

subtils, complexes et variables. Qui pourrait mesurer autrement que par une impression personnelle, sujette à une foule de réserves, la part exacte qui revient dans la beauté d'une Madone de Raphaël à celle du type représenté, et à celle de l'exécution et de la pensée technique de l'artiste? Quelle autre dose très différente en reviendrait à la *Barque du Dante* de Delacroix, ou à l'*Olympia* de Manet? L'évolution historique et les dispositions individuelles y font découvrir à tout instant des nuances nouvelles; et cette richesse fluide et multiple fait en majeure partie la fécondité des grandes œuvres, aptes à présenter à chaque génération et à chaque tempérament une face différente et toujours nouvelle.

Chacun de ces jugements serait donc une page d'histoire et de critique d'art à la fois : car l'esthétique proprement dite doit se fondre insensiblement avec elles. Nous pouvons seulement indiquer ici les idées générales qui dominent, croyons-nous, l'évolution, et qui indiquent une partie des coïncidences et des divergences fondamentales des deux sortes de beauté.

Tout d'abord, la confusion même de ces deux notions dans le langage courant est un fait qu'il faut expliquer. Leur coïncidence générale au début de l'évolution, et, dans le cours de son développement, pendant les phases classiques, en donne peut-être la principale raison.

Nous ne pouvons songer à esquisser ici toute une histoire du sentiment de la nature. Elle devrait être double : dans l'art, et en dehors de lui. Car dans certaines époques on peut fort bien aimer la nature telle quelle, et ne pas la mettre dans son art : en jouir comme homme, et non comme artiste; pour le bien-être et non pour l'admiration qu'elle procure. Ce sont deux sentiments fort différents par leur composition psychologique. Par exemple les lettres de Mme de Sévigné et de ses contemporains révèlent chez eux une compréhension des agréments et des beautés de la nature brute qu'ils ne songeaient à demander à nulle forme de leurs arts, et qu'ils y auraient trouvés de fort mauvais goût [1]. Malheureusement

1. « Le phénomène littéraire est un fait social, et il y aurait à distinguer, comme de nature absolument différente, les notes qu'on écrit pour soi (à condition qu'elles soient sincèrement et strictement des « notes pour soi »...) de l'ouvrage adressé à un public quelconque. » — G. Lanson, L'histoire littéraire et la sociologie, *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 629.

ces documents intimes, et qui ne sont pas directement destinés à valoir esthétiquement, sont fort rares; de sorte que nous ne connaissons guère le sentiment des hommes sur la valeur inesthétique de la nature en elle-même, c'est-à-dire en dehors de l'art, que par — leur art. Le rapport de ces deux notions dans leur évolution historique est donc bien difficile à déterminer exactement.

On peut toutefois indiquer la marche générale par son point de départ et son point d'arrivée. C'est un fait général que la nature n'offre à l'homme d'intérêt esthétique par elle-même, en dehors de tout enjolivement artificiel, de tout arrangement factice, que dans les époques très civilisées. Dans les chants rudimentaires des sauvages, et dans toutes les littératures primitives, dans Homère ou dans les chansons de geste par exemple, une plaine n'est presque jamais admirée que pour sa fertilité et la richesse de ses cultures, un homme que pour haute stature, sa vigueur ou son habileté. Si des plantes ou des animaux semblent figurer si souvent pour eux-mêmes dans les décorations primitives des Égyptiens ou des Assyriens, c'est surtout pour leur signification rituelle, et fort peu pour leur valeur esthétique : ils sont des êtres sacrés, et non de beaux modèles. Leur auteur est un prêtre plus qu'un artiste.

Toutes les probabilités permettent de croire qu'il en est de même pour les animaux, les rennes ou les mammouths, peints de façon si réaliste sur les parois des cavernes préhistoriques, et que dans l'obscurité perpétuelle ou dans les lueurs fumeuses des brasiers leur public ne voyait certainement pas ou presque pas : de sorte que leur fidélité surprenante est un scrupule de croyant plus que d'artiste, une nécessité du culte plus que de l'art. Avant d'être le fruit d'une admiration esthétique, ce réalisme est un rite, au même titre que la stylisation hiératique exigée au contraire par d'autres religions. Et l'efficacité magique attribuée à ces « totems » était sans doute proportionnée à la fidélité de leur ressemblance, mais non à leur beauté, que nous sommes aujourd'hui les premiers à comprendre après dix mille ans.

C'est qu'en effet, l'art primitif est issu de fonctions éminemment inesthétiques par elles-même. Architecture, peinture, épopée, tragédie, musique, ne sont à l'origine que des formules rituelles, des parties nécessaires du culte dans la famille, la tribu, la cité; et le culte se retrouvait alors partout, dans la guerre, dans la chasse,

dans les actes de chaque jour, dans le foyer et dans le vêtement. Lorsque toutes ces fonctions se séparèrent peu à peu, l'art a longtemps gardé la mission inesthétique de représenter des objets importants, utiles de quelque façon à une institution sociale quelconque, c'est-à-dire « beaux » ou agréables pour le chasseur, pour le prêtre, pour le guerrier victorieux par exemple. La vraie raison de cette confusion chez les peuples très primitifs ou préhistoriques, témoignée par leur réalisme fréquent, ce n'est pas une admiration naïve pour les merveilles de la nature, qu'on leur prête parfois par un sentimentalisme gratuit, car ils y sont fort insensibles; c'est la confusion primitive des fonctions utilitaires de toute sorte avec la fonction esthétique proprement dite, qui ne s'en séparera qu'à un stade relativement avancé de la division du travail social.

Seules les générations raffinées ont, dans toutes les civilisations, songé à reproduire par l'art des objets qui ne sont pas beaux dans nature : c'est qu'alors l'art se suffit; il est beau par lui-même, il a sa beauté technique indépendante de l'importance ou de l'utilité naturelles de ses objets.

On comprend donc comment la confusion des deux beautés est en partie la survivance des âges lointains où l'art, n'étant pas encore lui-même, représentait avant tout des attributs de la puissance religieuse, militaire ou politique, c'est-à-dire les objets d'une admiration inesthétique, résumée ou remplacée aujourd'hui dans notre pensée beaucoup plus laïque et plus individualiste, par l'idée de beauté naturelle.

Mais l'évolution de l'humanité est loin d'être continue. Elle se développe comme une marée montante qui, outre sa marche générale, subdivise son mouvement en diverses vagues très distinctes, soumises elles-mêmes à une foule de rythmes, dont les ondulations plus restreintes sont relativement indépendantes. De même les grandes périodes de l'humanité, l'Antiquité grecque, romaine, le Moyen âge, les temps modernes, ont eu chacune leurs temps primitifs, leurs périodes classiques, leurs décadences. Chacune d'elles d'ailleurs divise ce mouvement général en ondulations plus restreintes, parfois plus lentes, parfois plus rapides, parfois divergentes selon les pays, les écoles, les modes même.

Or si nous allons plus avant dans l'analyse, nous constaterons la

tendance des deux sortes de beauté à converger dans certaines phases et à diverger dans d'autres. Elles tendent régulièrement à coïncider chez les artistes dits classiques. Leur pratique générale est en effet de ne représenter dans leurs œuvres, sauf quelques rares exceptions, que ce qui est déjà beau, c'est-à-dire encore une fois sain ou agréable dans la nature.

Cette loi se retrouve dans toutes les écoles classiques de tous les arts. La musique classique recherche la prédominance des consonances agréables, que les romantiques ou nos contemporains les décadents fuient comme une fadeur ou une banalité. Vinci, Raphaël ou Michel-Ange ne peignent que des types supérieurs de l'humanité, tandis que les primitifs ou les romantiques, Giotto ou Delacroix choisissent beaucoup moins : et leurs personnages sont des portraits individuels, souvent laids par eux-mêmes; les sites où ils les placent sont sauvages et ingrats, ou indifférents. Les héros de la tragédie au XVIIe et au XVIIIe siècle sont toujours des grands, et leurs passions sont essentiellement nobles; le théâtre du XVe siècle et celui du XIXe semblent rechercher au contraire les personnages communs et les sentiments vulgaires : bref, ce qui n'a pas de beauté par soi-même dans la nature.

Enfin, autant qu'on puisse juger de l'époque actuelle, on peut dire que nul de nos arts, littérature, plastique ou musique, ne semble rechercher avec prédilection la concordance des deux ordres de beauté. Au contraire, l'une préfère les descriptions malsaines; l'autre évite les anciens modèles d'ateliers, professionnels de la beauté normale, et se montre curieux des sujets vulgaires, avec leurs déformations dégénérescentes et leurs stigmates : la dernière enfin raffole des dissonances non préparées et non résolues, moins agréables par nature que les consonances.

Les âges de coïncidence sont donc les phases « normatives »; elles possèdent historiquement un pouvoir éducateur, une autorité morale, qu'elles conservent et exercent, malgré bien des obstacles, sur plusieurs générations [1]. Dans ses phases romantiques ou décadentes, l'art s'attache à la nature quelle qu'elle soit, saine ou malsaine indifféremment; et, par conséquent, leur confusion tend moins à s'établir, la beauté artistique étant alors trop évidemment

1. Voir Ch. Lalo, *Esthétique musicale scientifique*, 1908, p. 286 et suiv. (F. Alcan).

œuvre humaine. Or, les productions de ces périodes ont quelque chose de malsain, de capricieux, et de subjectif; elles possèdent en tout cas peu d'autorité et point de caractère normatif dans la vie sociale. La confusion a donc pu s'implanter non pas seulement dans le langage courant, mais chez les critiques ou les artistes eux-mêmes. L'analyse des faits nous permet néanmoins de distinguer ces deux ordres de faits, et d'entrevoir déjà quelques-uns de leurs rapports historiques.

Ainsi la confusion des deux sortes de beauté s'explique, au moins en partie, par une survivance des périodes et aussi des fonctions primitives de l'art, toujours latentes en nous; et en outre par un héritage du goût classique, perpétué par l'éducation et l'influence des modèles traditionnels.

L'étude de l'évolution n'épuise pas la question. La coïncidence des deux beautés peut correspondre parfois à des nécessités techniques plus permanentes. C'est ainsi que la sculpture, malgré les essais réalistes de contemporains comme Constantin Meunier ou Rodin, a toujours montré une certaine répugnance pour la représentation d'êtres vulgaires ou laids, alors que la peinture s'est dégagée de l'idéalisme depuis longtemps et à bien des reprises déjà. Cela tient à ce que la sculpture, bien qu'elle fasse ordinairement abstraction de la couleur, est un art plus concret en un sens que la peinture : avec sa solidité matérielle, ses trois dimensions et l'impression de pesanteur et de résistance que son équilibre dégage nécessairement, elle nous impose malgré nous l'illusion d'une réalité, que la surface peinte, plus légère, plus immatérielle, plus aérienne, ne réussit pas à nous donner. Nous considérons donc toujours quelque peu le buste ou la statue comme un être complet et naturel, et dès lors sa beauté est ambiguë ; la nécessité de choisir pour modèle un objet beau par lui-même au sens qui dans la nature convient à ce mot, s'impose, sinon absolument du moins davantage : c'est pourquoi elle est respectée à quelque degré par toutes les écoles, même les plus réalistes. Des œuvres modernes, comme la *Vieille Haulmière* de Rodin, constituent de brillantes exceptions; mais il n'est peut-être pas excessif de dire qu'elles confirment la règle....

Ainsi toute sculpture semblant être par sa réalité matérielle comme un fragment détaché de la nature même, c'est une vérité typique,

c'est-à-dire idéale, que nous lui demandons de préférence. De là ce paradoxe apparent : plus une œuvre d'art fait l'effet de la nature, plus elle doit être idéalisée pour paraître belle. Car, ne l'oublions pas, c'est la beauté naturelle qui est toujours une idéalisation, tandis que celle de l'art n'en est pas toujours une.

On comprend donc la tendance spontanée du langage et du sens commun à confondre les deux formes de la beauté, et à les absorber dans l'idée de beauté naturelle, profondément ancrée dans la pensée de l'humanité à la fois parce qu'elle y est plus primitive et plus « normative ». « L'art n'est pas la nature, et la beauté de l'art n'est pas la beauté de la nature, puisque l'une est créée par nous et que l'autre nous est extérieure : mais leur pénétration réciproque est à peu près continuelle, et le langage n'ayant pas suffisamment marqué la différence réelle qui les sépare, a considérablement augmenté l'équivoque résultant des faits eux-mêmes [1]. »

Mais une réflexion mieux informée doit essayer de résoudre ce dualisme, parce qu'une séparation sans lien défini n'est jamais satisfaisante pour l'esprit. Or le naturalisme nous a paru insuffisant. Il ne reste plus qu'à subordonner, dans le sens contraire, la beauté naturelle à la beauté artistique.

Des faits connus nous y invitent. Nous avons déjà signalé comment l'éducation artistique tend à nous faire apprécier de plus en plus la nature à travers l'art : le paysage comme un tableau, une scène de la vie comme un drame.

Nos esthètes, authentiques ou parvenus, abusent maladroitement de cette petite manie. Les plus prétentieux y voient un heureux moyen d'étaler leur érudition. Les sots, dès qu'ils sont parvenus à frotter leur luxe d'un peu d'art, parodient ingénument le snobisme des amateurs : « Cette dame, disent-ils, est belle comme un tableau ; ces roses sont admirables : on jurerait qu'elles sont artificielles ! »

Mais sous des formes plus normales, cette façon de penser est un fait esthétique très général, qu'il faut enregistrer, et, si possible, expliquer. Il n'y a pas seulement en effet des connaisseurs ou des snobs pour parler ainsi. D'un événement grandiose et terrible nous

1. A. Fontaine, *Essai sur les principes et les lois de la critique d'art*, 1903, p. 39.

disons couramment qu'il est tragique, la beauté d'un visage nous paraît sculpturale, la pâleur froide de la lune n'est pas seulement belle par elle-même, elle est poétique : l'automne qui meurt a des charmes élégiaques. La beauté de la nature nous apparaît spontanément à travers un art qui lui est étranger. Qu'est-ce à dire, sinon que nous attribuons à la nature, pour la juger esthétique, un art dont elle sortirait tout entière? Nous avons besoin, pour la trouver belle, de la juger comme une œuvre; nous traitons instinctivement chacune de ses parties comme le chef-d'œuvre d'un grand artiste, tour à tour sculpteur, poète ou dramaturge, et nous supposons à quelque degré toutes ces techniques en elle. Déjà le vieil Eschyle fait dire au chœur d'Agamemnon parmi ses plaintes, quand il décrit la jeune Iphigénie marchant au sacrifice, ornée de bandelettes, la tête pendante, la bouche close d'un bandeau brutal et les yeux suppliants : « Elle est belle comme l'art. »

Le mythe de Pygmalion représente naïvement mais avec force la confusion des deux sortes de beauté. Pygmalion était un piètre artiste : un véritable « philistin », incapable de jouir de son art pour lui-même. Le véritable artiste refait journellement la métamorphose de la statue légendaire, mais en sens inverse : toutes les femmes et toutes les beautés naturelles sont pour lui des œuvres d'art ou du moins les modèles possibles d'une œuvre, bien loin qu'il cherche à traiter ses créations idéales comme des êtres de chair : — l'homme de génie perdrait au change! Et, s'il connaît et juge la vie, il s'épargne cette désillusion. « Si des hommes ont pu s'amouracher de statues, a-t-on dit, c'est parce qu'ils leur avaient substitué les images de chair et d'os qu'ils portaient dans leur mémoire. Voilà l'explication de la purification par l'art. C'est que l'art, en renversant ce procédé, en nous fournissant des images esthétiques, des émotions esthétiques ravivables devant les objets réels, nous habitue à *traduire la réalité en forme esthétique* (au lieu de traduire la forme esthétique en réalité), et de cette manière, sert à purifier, à relever le contenu de notre esprit [1]. »

On a dit, pour expliquer ce fait, que la nature ne se préoccupe pas, comme l'art, de proportionner ses puissances à la portée de nos organes : de sorte qu'elle le déborde infiniment de toutes parts.

1. Vernon Lee, Essais d'esthétique empirique : l'individu devant l'œuvre d'art, *Revue philosophique*, 1905, t. I, p. 56.

« S'il est donc vrai que la beauté de l'art imite toujours en partie la beauté de la nature, on peut dire en un sens que la beauté de la nature, — celle du moins que nous sommes en état d'apprécier, — ne se révèle à nous que par analogie avec la beauté de l'art [1]. »

Mais si l'universalité du fait est par là bien constatée, ce n'est guère l'expliquer que de la limiter fort gratuitement par une réalité inconnaissable, supposée pour les besoins de la *cause* : car qu'est-ce, pour nous, que cette « beauté en soi » qui n'est par définition l'objet d'aucune pensée, d'aucun jugement de valeur?

On a, beaucoup plus justement, invoqué des causes sociales; nous retrouverons partout ce facteur capital de la vie esthétique. « C'est la poésie, et peut-être aussi la danse, qui ont ouvert nos yeux sur la beauté de la forme humaine, et créé un préjugé tenace en faveur de la supériorité esthétique de la femme. » — « On peut dire que le sens de la beauté naturelle, aussi bien que le sens moral et le souci du vrai, naît et se développe par une éducation sociale de l'attention [2]. » Le véritable objet de l'esthétique serait donc de dégager ce qu'il y a de spécifique dans cette éducation collective du goût, né de l'art, que nous reportons sur la nature.

Bref, chez les esprits cultivés, l'art se reflète dans la nature et lui prête son éclat. On peut dire, pour emprunter les mots de Montaigne, que si l'éducation esthétique a pour effet de « naturaliser l'art », il faut aussi qu'elle « artialise la nature ». Il y a tout au moins action et réaction réciproque entre les deux sortes de beauté.

La nature brute n'a sa beauté à elle que lorsqu'une éducation technique l'en a revêtue. Les artistes sont les initiateurs, les révélateurs de la beauté naturelle. Eux-mêmes ne sont que les représentants avancés et exceptionnels d'une marche plus lente de toute la société. Le sentiment de la beauté de la nature est donc d'origine sociale. L'homme l'acquiert quand le moment de son évolution collective le veut; dans le cas contraire, il l'ignore ou il le perd.

Aussi l'évolution du sentiment pseudo-esthétique que l'humanité se fait des beautés naturelles, suit-il fidèlement celle de l'art, comme si elle n'en était en effet que le décalque. La nature n'est

1. M. Braunschvicg, *Le sentiment du beau*, 1904, p. 131 (F. Alcan).
2. Th. Ruyssen, *L'évolution psychologique du jugement*, 1904, p. 237 (F. Alcan).

belle pour le classique que là ou elle réalise le beau naturel, la pureté, la santé, la grandeur, l'harmonie architecturale, que son art s'efforce de réaliser aussi. Pour le romantique, elle devient belle au contraire là où elle crée dans le désordre l'apparence d'une expression émotive, puisque c'est cela même que son art multiplie de son côté. Esthétiquement, la nature n'est jamais riche que de ce que notre art lui a prêté.

Allons plus loin : non seulement l'idée d'une beauté propre à la nature brute, quelle qu'elle soit, et médiocre au besoin, est due à l'éducation artistique; mais la conception même d'une beauté naturelle proprement dite, c'est-à-dire d'une admiration pour les types normaux ou grandioses de la réalité, suppose encore en un sens une pensée technique, même dans la conscience vulgaire.

Il est absurde de voir dans une symphonie de musique pure à grand orchestre, ou dans un drame musical artificiellement mélangé de vers, de chant, de musique, de danse et de décoration, une image de la nature. Il n'est pas absurde au contraire de supposer dans la nature un art caché. L'imagination humaine est spontanément anthropomorphique : elle prête aux choses une âme, aux lois inconscientes de la matière un but volontaire. Nous avons dit qu'un bel animal est celui qui nous semble réaliser les fins de son espèce. Mais un représentant commun ou médiocre de cette espèce les réalise tout autant, sinon plus. Seulement notre illusion invincible est de prêter à la nature l'âme d'un artiste créateur, qui conçoit un idéal et poursuit des buts, les manque souvent; et là où il nous paraît avoir réussi, nous appelons son œuvre un chef-d'œuvre.

L'anthropomorphisme commun à toutes nos perceptions nous fait juger subrepticement de la nature comme d'une œuvre, et supposer symboliquement en elle les fins et les moyens, bref les techniques, que nous employons dans les nôtres : en elle c'est donc un art que nous retrouvons encore involontairement, et c'est lui que nous jugeons, sans nous en rendre compte, sous le nom de beauté naturelle.

Au fond l'homme qui ne conçoit de beauté que dans les grands déploiements de force ou de vie, prête sans le savoir une technique à la nature. Et ainsi l'existence ou la supposition de cette technique, avec tout ce que ce mot implique à la fois de données individuelles

et d'acquisitions sociales, reste le principe fondamental de toute beauté à la fois dans l'art et hors de lui.

L'art est une création bien plus qu'une découverte. La nature prise en elle-même, dans son impassible sérénité, la nature sans l'humanité, n'est ni belle ni laide; elle est inesthétique, elle est « par delà le beau et le laid », comme elle est amorale, étant « par delà le bien et le mal ». Vue à travers l'art, elle revêt une beauté qu'on pourrait appeler « pseudo-esthétique ».

C'est une position et une solution toutes positives du problème que nous cherchons ici. Toutefois il n'est peut-être pas sans intérêt d'en rechercher une justification ou tout au moins une expression philosophique plus profonde. Il est surprenant que cette réduction n'ait pas séduit les principales écoles de l'esthétique : en vertu de leurs principes mêmes, ils devaient fatalement la rencontrer, dans la mesure où ils expriment chacun une partie de la vérité totale.

Cependant, il semble que les théoriciens n'ont bien connu que les extrêmes. Quand ils affirment par hasard le primat esthétique de l'art, c'est pour dénier sa véritable beauté à la nature, qui en a une, bien que tout autre; de sorte que cette vérité devient un paradoxe insoutenable.

C'est ainsi que, pour les mystiques, tout initié, comme l'a dit Novalis, quand il découvre enfin derrière son voile le visage mystérieux de la déesse à Saïs, ne voit jamais que — lui-même : c'est-à-dire que dans toute beauté, il jouit uniquement de celle de son âme propre : la « beauté intérieure ».

Plus souvent encore la question dévie vers ce problème artificiel; la nature est-elle supérieure à l'art, ou réciproquement? C'est-à-dire : dans lequel des deux se réalise la plus grande somme de beauté, étant donné que toute beauté est une? Comme si la beauté du modèle et celle du portrait pouvaient se faire concurrence! C'est écarter le vrai problème au moment où on allait le poser. Il devient en effet un simple thème à amplifications oratoires, antithèses et comparaisons brillantes, où l'imagination et les préférences individuelles se donnent libre carrière. De là les solutions les plus gratuites et les plus opposées. Tout ce qui naît de l'esprit est beau, disait Proclus, devançant obscurément, ici comme ailleurs, l'idéalisme hégélien : la nature lui est nécessairement inférieure, étant

dépourvue de pensée. L'art a pour mission de la corriger, et par exemple la statue est plus belle que le modèle.

Mais nous avons vu combien le cas de la sculpture classique est ambigu; et d'ailleurs, quand Zeuxis compose une déesse en faisant poser devant lui cinq des vierges de Crotone, devra-t-on dire de son œuvre qu'elle est cinq fois plus belle, ou qu'elle est d'une beauté toute différente de la leur? Car toute la question est là. Or Ruskin montre aisément que, si les deux beautés sont du même ordre, celle de la nature est incommensurablement supérieure : il n'en veut pour preuve que la construction infiniment parfaite du plus modeste brin d'herbe, ou le velours inimitable d'une petite surface de la peau. Que sont, auprès de ces prodiges, les couleurs mal broyées du peintre et la pierre grossièrement jolie du statuaire? Aussi pour Ruskin, la véritable supériorité du grand artiste sur le manœuvre, c'est que lui seul comprend vraiment toute son impuissance à égaler la nature.

Mais il ne s'agit pas ici d'un concours où l'on distribue des prix de beauté. La question d'origine prime celle de quantité. Or, par quelle curieuse défaillance du raisonnement conclut-on uniformément de pareilles prémisses, et quelle que soit leur diversité, qu'il n'y a point dualité mais identité entre les beautés naturelle et artistique; et que c'est la dernière qui se ramène à la première? N'est-il pas évident que les « intentions », les « procédés », le « jeu », la « beauté intérieure » et immatérielle, c'est d'abord en nous que nous les trouvons, par l'observation de notre propre activité dans la pensée esthétique, pour les projeter ensuite au dehors et les attribuer aux êtres et aux choses? La sympathie ou l'*Einfühlung* esthétique, si l'on préfère conserver ce terme, est avant tout l'*Einfühlung* d'une activité technique, que nous objectivons en vertu de l'illusion spontanée commune à toutes nos perceptions, qui sont foncièrement réalistes : en dehors de cette forme toute spéciale qu'elle revêt dans certaines conditions individuelles et sociales, elle n'a rien d'esthétique.

Toutefois, les doctrines spiritualistes, familières à l'excès avec les conceptions anthropomorphiques, eussent dû être amenées à ces conclusions par leurs propres arguments mieux conduits. De l'art à la nature, a-t-on dit avec Maine de Biran, « il n'y a jamais imitation pure et simple, mais identité d'intention, de but et de pro-

cédés ». C'est pourquoi l'appareil photographique, dépourvu d'intentions, n'a point d'art. Ainsi l'architecte ou le musicien empruntent des éléments à la nature, mais en font une œuvre différente. « Lorsque ce composé artificiel est une fois formé, il n'est la copie d'aucun objet extérieur; et s'il passe pour une imitation de la nature, c'est par une *analogie de moyens* plus ou moins éloignée, et non point par une ressemblance objective, même imparfaite[1]. » Il suffirait de considérer plus spécialement l'évolution historique et le caractère collectif de ces « moyens », pour les identifier avec la « technique » dont nous parlons.

C'est la doctrine kantienne du jeu qui a le plus approché du véritable point de vue; et par elle, il a passé aux idéalistes allemands et aux empiristes anglais, mais sous des formes en général timides et insuffisantes.

Kant lui-même ne comprend guère « l'harmonie de l'entendement et de l'imagination », base de toute activité esthétique, qu'à l'image du génie créateur de l'artiste[2]. Mais d'autre part le jugement esthétique n'est pour lui qu'une des trois formes du jugement réfléchissant, proche parent, par suite, de la finalité, cette condition de toute beauté naturelle.

Ses successeurs ont été moins indécis. Pour les adeptes de la théorie subjectiviste du jeu, en effet, une impression quelconque de beauté ne peut avoir d'autre source qu'une manière d'être tout intérieure, une harmonie spéciale de notre activité : c'est une pareille liberté que nous devons supposer dans la nature pour la trouver belle; il n'y a donc à la rigueur de beauté que pour l'artiste; lui seul fait la valeur de ce qu'il contemple hors de lui. Et toutes les fois que nous contemplons, nous sommes artistes à notre manière, puisque nous créons réellement cette valeur esthétique en la pensant. « La nature, dit un philosophe kantien, n'a rien de ce qui constitue la beauté. » — « Il n'y a de poésie dans les champs que pour les poètes. Le savant ne voit que ce qui est : l'électricité, la chaleur, la lumière, de l'oxygène, du carbone, de l'azote. Les paysans y voient du bois, du foin, du blé, du vin, c'est-à-dire de

1. Maine de Biran, cité dans : A. Bertrand, Esthétique et psychologie. *Revue philosophique*, 1907, t. I, p. 45.
2. V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, 1896, p. 237, 401 (F. Alcan).

l'argent[1] ». Ici encore, la nature n'a de valeur esthétique à proprement parler qu'une fois interprétée par l'art.

Tout à fait conséquent enfin avec le principe du jeu, K. Groos a réservé explicitement le nom d'esthétique à la science de l'art, entendu comme jeu de l'imitation intérieure; c'est-à-dire à l'étude du plaisir causé par cette activité spéciale, soit dans la création, soit dans la contemplation; *Esthétique*, c'est *artistique*. Car ce qui constitue l'activité esthétique, c'est le jeu libre des multiples instincts, dont l'apprentissage est indispensable à l'individu ou à l'espèce : désirs d'excitation pure, de construction, d'explication, de sympathie, etc. : bref il entre dans l'art, comme dans le jeu, sa forme inférieure, de tout autres facteurs que la recherche du beau.

Mais sans pousser plus loin les conséquences de sa distinction très juste, il réduit l'art à un artifice qui permet de mettre en valeur les beautés naturelles. Elles sont déjà belles par elles-mêmes : l'art ne leur ajoute donc pas une valeur d'un ordre spécial. Par exemple, voici un superbe chien d'Ulm : il est beau par sa forme et son élégance. Mais je vois ces formes dans un raccourci fâcheux, ou sur un fond qui les détache mal, ou enfin dans des moments passagers et trop brefs. L'art consistera simplement à fixer ces attitudes, à choisir les formes ou les teintes du fond, révélatrices d'une beauté naturelle et intrinsèque malhabile à se montrer[2].

Ainsi la distinction s'évanouit, la beauté artistique n'est pour ainsi dire qu'un épiphénomène de la beauté naturelle, un moyen pour la mettre en relief, non une fin par et pour elle-même. L'art nous débarrasse de ce qui cache la beauté naturelle; mais là ou elle n'est pas, il ne crée rien. Son rôle est négatif. Semblable au sculpteur qui, suivant l'image de Leibniz, découvre dans un bloc de marbre la statue d'Hercule que des veines invisibles y dessinaient virtuellement, mais que son marteau seul met au jour, ainsi la nature est l'unique source de toute beauté, dont le seul défaut est de rester parfois virtuelle. L'art, pourrait-on dire, n'est pas une création, il est une découverte.

1. Chaignet, *Principes de la science du beau*, 1860, p. 316, 332.

2. K. Groos, *Der ästhetische Genuss*, Giessen, 1902, p. 68. — Beaucoup d'esthéticiens ont d'ailleurs, plus ou moins volontairement, réduit le domaine esthétique à celui de l'art seul, mais en ramenant le problème qui nous occupe à une simple question de supériorité de l'art humain sur la nature : ainsi Schelling, et même Hegel. — Voir, parmi les empiristes anglais, Grant Allen.

Un psychologue perspicace, qui est en même temps un savant critique d'art, Vernon Lee, observe très justement que le procédé indiqué par Groos nous donnerait peut-être une bonne vue d'ensemble d'un beau chien, mais point nécessairement un beau tableau ou un beau relief. Beaucoup de peintures ou de statues médiocres mettent fort bien en valeur la beauté structurale, c'est-à-dire naturelle, d'un être ou d'un objet, et restent sans beauté artistique, quand bien même elles seraient matériellement d'une bonne exécution. « Le très grand art, celui de Michel-Ange par exemple, nous donne souvent des corps dont la beauté structurale est obscurcie par des raccourcis prodigieux, sans compter que la parfaite articulation des membres, la possibilité d'accomplir toutes les fonctions normales, sans laquelle il n'existe pas de beauté structurale, est même sacrifiée, beaucoup plus souvent qu'on ne le croit, aux exigences de la composition linéaire et spatiale. Tandis que la première exposition venue, la plus banale collection, nous fournira une douzaine d'exemples dans le sens opposé, nous donnant l'occasion de constater, avec facilité et conviction la beauté intrinsèque des modèles, qui n'ont cependant inspiré que des tableaux ou des sculptures médiocres ou mauvais... Le remaniement spatial et linéaire qui manque en eux aurait pour but non pas une jouissance plus facile et plus complète des beautés intrinsèques (structure, couleur, mouvement) du modèle, mais une jouissance absolument *sui generis*, et qu'on ne peut définir qu'en disant que c'est celle de la beauté des rapports spatiaux et linéaires de l'œuvre d'art lui-même, à part absolument de toute considération de l'objet représenté[1]. »

Observateur pénétrant de soi-même, Vernon Lee remarque que si elle a toujours aimé spontanément dans une œuvre plastique la forme, l'agencement des plans et les jeux de lumière, le besoin de décrire littérairement les œuvres l'amenait à s'attacher surtout à leur sujet : c'est ainsi qu'elle préféra longtemps la beauté plus pure des figures de Signorelli à la mièvrerie un peu morbide des personnages neurasthéniques et anémiques de Botticelli; elle se posa souvent dès sa jeunesse cette question : « pourquoi une œuvre d'art (surtout une statue, celles par exemple de Sansovino ou de

1. Vernon Lee, Travaux récents de l'esthétique allemande, *Revue philosophique*, 1902, t. II, p. 79. — La sympathie esthétique, *ibid.*, 1907, t. II, p. 628-9.

Canova) reproduisant des formes anatomiques exceptionnellement parfaites, peut-elle néanmoins me sembler banale et même triviale[1]? »

Mais l'auteur ne tire pas de ces remarques très suggestives la véritable conclusion qu'elles semblent comporter : à savoir la différence radicale qui sépare le beau dans l'art, qui peut être laid dans la nature, et le beau dans la nature, qui peut-être laid dans l'art.

C'est encore dans l'école hégélienne que nous trouverons, sous sa forme la plus intégrale, l'expression philosophique des faits esthétiques : parce que le jeu perpétuel des oppositions réciproques et des conciliations synthétiques auquel elle soumet toutes ses idées, — et même celles qui au fond ne sont pas les siennes, car son principe est de les comprendre, et de les utiliser toutes, — cette vaste et féconde dialectique l'amène à découvrir peu à peu, et parfois pour ainsi dire malgré elle, toutes les faces de la vérité, laquelle est trop riche pour être aussi simple que l'imaginent à la fois le sens commun et les doctrines unitaires.

F. Th. Vischer a accompli pour l'idée de beauté naturelle ce que Rosenkranz a fait pour l'idée de laideur : la dialectique hégélienne en effet ne peut manquer d'assurer à l'une et à l'autre leur place nécessaire dans une des trilogies dont se compose sa construction indéfinie de la pensée et du monde. A l'inverse du réalisme, qui avec Kirchmann par exemple, voit dans la beauté naturelle la source nécessaire et seule positive de toute beauté possible, cet idéalisme esthétique n'en fait qu'un degré préparatoire de la beauté vraie, c'est-à-dire complète. Il appelle pour la compléter son antithèse la beauté imaginative, née de notre libre et souveraine fantaisie créatrice. Et du conflit des deux s'engendre enfin la seule véritable beauté positive et concrète, qui est leur combinaison et leur conciliation définitive dans la beauté artistique, forme intégrale de toutes les beautés. Dans ce mouvement dialectique, chacune des trois notions obtient sa place légitime; et, comme elles se subordonnent en une hiérarchie rationnelle, tout en s'opposant elles ne sauraient se contredire ou s'annihiler l'une l'autre[2].

1. Vernon Lee, Psychologie d'un écrivain sur l'art, *Revue philosophique*, 1903, t. II, p. 232.

2. On reconnaît dans l'agencement de ces trois notions la démarche caractéristique de la pensée hégélienne. Ce processus dialectique de la beauté est celui-là même qui engendre parallèlement dans sa logique l'*En soi*, le *Pour soi*

Ainsi ce n'est pas seulement d'une dualité, c'est d'une triplité du beau qu'il faudrait parler. Bref pour l'esthéticien la nature est comprise dans l'art, mais comme s'opposant en lui à une autre partie de lui-même. Car il est de l'essence de l'art de représenter l'idée dans sa totalité. Bien comprise, la philosophie hégélienne est, ici comme partout, un effort considérable pour assurer à chaque notion la part légitime de vérité qui lui est due, et pour définir rigoureusement, par ses rapports rationnels avec tous les autres, ses caractères irréductibles et spécifiques. Tout lier, et pourtant tout différencier ; partout des synthèses, mais toujours accessibles à l'analyse rationnelle : tel est le principe universel de la doctrine.

Malheureusement, cette position profonde du problème n'en est peut-être pas une solution suffisamment définie et adéquate aux faits. Dans ses caractères positifs l'imagination créatrice, comme le remarque Fechner, n'a rien pour le psychologue moderne qui ressemble à la liberté transcendante et à la toute-puissance créatrice que lui prête mystérieusement l'idéalisme absolu, pour l'opposer mieux à la nature passive et asservie aux lois nécessaires du déterminisme. On ne reconnaîtrait plus rien de cette notion métaphysique, inspirée incontestablement dans les temps modernes par le mouvement romantique, dans une étude positive comme celle de Ribot par exemple.

L'esthétique ne saurait gagner beaucoup à s'élever à de telles hauteurs métaphysiques, et la métaphysique de son côté perd peut-être autant qu'elle a à s'appliquer, en matière aussi concrète, arbitrairement à des faits eux-mêmes arbitraires.

Aussi, rien n'égale en confusion le labyrinthe inextricable où se vide depuis des siècles la vieille querelle du réalisme et de l'idéalisme métaphysiques appliqués à l'esthétique[1]. La pleine moderne, qui reçut de l'hégélianisme une nouvelle vitalité, est la plus caractéristique : la longue polémique qu'elle soulève est fort instruc-

et l'Être lui-même et pour soi ; et dans son esthétique le *Beau*, le *Beauté*, et le *Beauté* [illegible] se [illegible], sous leurs formes spécifiques, les [illegible] opposées et [illegible] par l'Idée, [illegible] et [illegible].

1. Cet [illegible] métaphysique [illegible] ait [illegible] ou [illegible] esthétiques : il est [illegible] que [illegible] les [illegible] pour [illegible] en partie homologues mais en partie [illegible] de problèmes très différents.

tive. En définitive, c'est le réaliste Kirchmann qui soutient qu'il n'y a pas de beauté possible dans la réalité naturelle, sans l'intervention d'une conscience quelconque, seule capable de l'interpréter [1]; et c'est l'idéaliste Vischer qui professe que la beauté naturelle existe en elle-même, sans être pensée, dans l'objet même; qu'elle est pour la conscience une donnée absolue, préexistante, étrangère à elle; car elle est dans la nature une simple rencontre fortuite, l'absence purement accidentelle des circonstances perturbatrices qui la voilent d'ordinaire [2].

On le voit, la fécondité des principes de l'idéalisme hégélien l'amène par sa logique interne à s'enrichir des conceptions mêmes qui font la force de ses adversaires; et l'étroitesse du réalisme l'oblige à emprunter les idées dominantes de son ennemi. Mais pour l'un c'est réellement un enrichissement et une conséquence rationnelle des premiers principes; pour l'autre, c'est une contradiction et une pauvreté. Seul l'idéalisme absolu parvient à poser dans leur variété vivante les rapports exacts que les notions fondamentales soutiennent dans la pensée.

IV. — Conclusion.

Telle est la conception légitime que l'on doit se faire des deux formes de la beauté et de leurs rapports. Nous pouvons donc poser trois conclusions.

Le beau dans la nature, prise en elle-même, c'est ce qui est normal dans l'espèce d'objets ou d'êtres que l'on considère : ainsi la force, la santé, l'agrément, tout ce qui est naturellement un objet de désir. C'est la réalisation de la somme de vie la plus intense, c'est-à-dire du caractère typique de l'espèce. C'est aussi parfois, par une extension assez légitime, tout ce qui est remarquable pour nous à quelque titre : — un médecin admire « une belle plaie » « un beau cas de choléra », d'une admiration toute professionnelle, et qui, malgré l'ambiguïté du mot, n'a pas grand'-chose d'esthétique; car la conscience professionnelle diffère de la conscience esthétique, comme de la conscience morale, à la fois

1. J. H. von Kirchmann, *Aesthetik auf realistischer Grundlage*, Berlin, 1868, t. II, p. 73; voir 39-46.
2. F. Th. Vischer, *Aesthetik*, Stuttgart et Leipzig, 1851-4, t. II, p. 3, 10, § 233-4.

par ses éléments et par sa forme. — Pris dans son élément essentiel, il est avant tout le plaisir; mais le plaisir tout court, le plaisir quelconque, pourvu qu'il soit complexe, c'est-à-dire quelque peu intellectuel, sans quoi il ne serait que physique; satisfaction inesthétique par elle-même, ou dans tous les cas esthétique pour de tout autres raisons que les plaisirs d'art.

Le beau dans l'art est tout autre chose : il a pour fondement l'existence d'une technique, élément humain et social qu'on ne saurait trouver dans la nature inconsciente. La nature ne connaît pas d'autre distinction fondamentale que celle du normal et de l'anormal : ce qui est fait pour durer, et ce qui est fait pour périr. L'art seul introduit les notions de la valeur esthétique : le beau et le laid proprement dits. Si l'on persiste encore à parler d'une beauté de la nature, il faut dire qu'elle est inesthétique, et que la beauté de l'art est seule esthétique. Le beau esthétique, c'est la représentation, non pas la copie servile et le trompe l'œil, mais la reproduction ou la création, conformes à une technique préétablie, de ce qui dans la nature peut être, suivant les cas, beau ou laid par lui-même. Reproduction comme dans la peinture, ou création comme dans la musique : peu importe. De sorte que l'essentiel de cette activité, ce n'est pas son objet, mais l'activité même, la technique.

Enfin ces deux sortes de beauté, qui ont chacune leur principe propre, coïncident fort souvent; mais cette rencontre n'est nullement permanente, ni nécessaire. Elle est soumise à des lois : celles du goût individuel d'abord; car elle n'est exigée que par un public inférieur et peu éduqué; celles du goût collectif ensuite, c'est-à-dire de l'évolution sociale; car elle n'est de règle qu'à certaines époques de l'histoire, dans certaines écoles, certains genres ou certains styles; elle ne l'est d'ailleurs jamais d'une façon absolue. Et si entre ces deux formes une réduction s'impose, c'est au profit de la beauté artistique, éducatrice de toute pensée esthétique, dont l'anthropomorphisme naïf de nos perceptions utilitaires contient déjà le germe en puissance.

Si donc l'on ne se contente pas de maintenir irréductibles les deux sortes de beauté, dont la séparation s'impose en principe, nous ne devrons pas reculer devant ces apparents paradoxes. — Il y a une beauté esthétique et une beauté inesthétique, ou, si l'on

veut, pseudo-esthétique. — La notion de beauté est beaucoup plus vaste que celle d'esthétique, parce que celle-ci enferme à la fois la beauté et la laideur naturelles, qu'on appellerait moins improprement le normal et l'anormal. — Enfin il ne faut pas dire : l'art est beau parce qu'il imite la nature; mais la nature est belle (au sens esthétique du mot) dans la mesure où elle contient un art.

Nous voyons donc pourquoi l'esthétique traditionnelle a presque toujours commis une confusion regrettable. Au fond elle n'a presque jamais fait que la théorie du beau naturel. Elle juge un tableau, un poème ou une symphonie exactement de la même manière qu'un beau site ou un grand fait historique.

Pour ne parler que des modernes, prenons pour exemple le système de Taine. Est beau pour lui tout objet ou tout être qui révèle clairement les « caractères dominateurs » de son espèce, et la bienfaisance ou la convergence de ses effets. Qui ne voit que le philosophe parle ici en naturaliste et non en esthéticien? Comme produit de la nature un bel animal est en effet celui dont l'aspect révèle clairement l'ossature et les forces musculaires ou mentales. Mais le même animal fourbu, infirme et dégradé est peut-être plus beau pour l'artiste, comme la ruine est supérieure — esthétiquement mais non certes pratiquement — à l'édifice neuf.

Porté par la même illusion, Ruskin, si hostile pourtant à l'esprit et aux pratiques de la science moderne, professe qu'il faut être physicien et météorologiste pour comprendre et goûter les ciels de Turner, géologue pour sentir toute la véritable beauté d'une roche ou d'une montagne, puisqu'une partie de cette beauté réside dans l'intelligence des lois naturelles qui ont amené les convulsions ou les lentes évolutions des forces cosmiques.

On retrouverait une conception aussi « naturaliste » du beau dans presque tous les grands systèmes classiques de l'esthétique. Chez les réalistes, parce que pour eux l'art n'est qu'imitation. Chez les idéalistes, parce qu'ils ne conçoivent la beauté que par la production de types supérieurs, c'est-à-dire dans l'art exactement comme dans la nature. On la retrouve enfin dans la pratique de l'art, surtout chez les Grecs : c'est que, sous l'influence de leur plastique profondément idéaliste, leur esthétique s'oriente surtout vers la beauté naturelle, comme leur morale, vers le bien naturel. Ils identifiaient donc volontiers les deux notions, en les réunissant

dans un seul mot resté célèbre : καλοκαγαθόν. Or il est notoire que les auteurs de tous les grands systèmes d'esthétique philosophique ont eu constamment dans la pensée les types littéraires ou plastiques créés par l'art grec.

Cette théorie de la beauté dans la nature une fois établie, les théoriciens la transportent telle quelle dans l'art. Le contresens est fâcheux. Non seulement on donne à l'art des conseils puisés dans l'observation de ce qui n'est pas lui; mais le naturaliste veut imposer ses conceptions et ses idéaux de savant à l'artiste! Prenez garde qu'ils ne parlent pas la même langue, qu'ils n'admirent pas la même beauté!

C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que les esthéticiens aient jusqu'ici fort peu réussi à se faire écouter des artistes. Pour parvenir jusqu'à eux, ils doivent d'abord étudier leur technique dans son développement collectif et son évolution historique, et la prendre pour base de leurs théories. Pour obtenir sur eux quelque autorité, ils doivent d'abord se mettre à leur école, comme d'humbles et attentifs écoliers. Leurs arguments doivent s'identifier aux lois mêmes des révolutions historiques de l'art. Alors seulement l'esthétique sera véritablement une théorie du beau dans les deux sens, dans tous les sens de ce mot.

Une conviction sincère de ce dualisme esthétique ne serait pas sans offrir d'importantes conséquences pratiques pour la critique d'art. L'histoire et les lois de l'évolution des arts y devraient en effet prendre la première place et dominer les jugements de valeur portés sur chaque œuvre. L'art a toute une vie interne que le public ignore trop, ou qu'il méconnaît par paresse, trop heureux de n'avoir à penser qu'aux objets qu'on lui présente actuellement et aux sentiments naturels qui s'y trouvent joints pour lui. Sans doute, les « philistins » du public et la critique servile ne cesseront de longtemps d'apprécier dans une étude de nu, uniquement la grâce du modèle, comme si l'on n'avait à féliciter le peintre, comme un photographe, que de l'avoir choisi! Cependant, peut-être cette idée, — de sens commun après tout, — finira-t-elle par s'insinuer dans le goût public, assoupli par la récente expérience du réalisme : c'est qu'admirer une œuvre et admirer son modèle, sont deux choses fort différentes. Et sans doute il ne serait pas inutile de poser une bonne fois en principe qu'avant tout une

œuvre d'art tient sa valeur d'une qualification intrinsèque, tirée de ses lois internes, des rapports plus ou moins harmonieux de ses parties entre elles, et d'elle avec les autres phases de l'évolution esthétique ; et que la qualification extrinsèque tirée de ses rapports avec la beauté de son modèle naturel ne vient qu'en seconde ligne, et sur un autre plan.

Si nous cherchons enfin la raison profonde pour laquelle les grands esthéticiens n'ont guère songé jusqu'ici à faire la distinction proposée et que les faits nous imposent, nous la trouverons, croyons-nous dans ce caractère qui est commun à tous ou presque tous : leur individualisme. La technique de l'art est un fait collectif, qui a une histoire, qui est l'objet d'une véritable « obligation » dans l'âme de l'élite, douée d'une « conscience esthétique » comme le vulgaire d'une « conscience morale ». Cette obligation est même sanctionnée comme les lois morales, mais d'une autre façon : par l'admiration d'un public, par le succès ou l'insuccès, par la gloire ou l'oubli.

Ce sont autant de faits sociaux, que l'individualisme ignore ou méconnaît en les jugeant secondaires. Pour rendre compte de toutes les réalités esthétiques intégralement, l'esthétique doit devenir une étude sociologique. Telle est la dernière conséquence du double fait que nous avons étudié.

CHARLES LALO.

OBSERVATIONS ET DISCUSSIONS

NOTE SUR NIETZSCHE ET LANGE « LE RETOUR ÉTERNEL »

I

Ceux qui ont étudié Nietzsche, y compris M. Lichtenberger et moi-même, ont laissé indécise la question de savoir si Nietzsche avait eu connaissance de la doctrine de Blanqui sur le *retour éternel des choses*. Ce qui est certain c'est qu'il connaissait en 1866 le livre de Lange sur l'*Histoire du matérialisme*. Il adopta ces idées de Lange que le monde des sens est le produit de notre organisme et que notre organisme réel nous demeure tout aussi inconnu que les autres réalités [1]. Or l'attention de Nietzsche ne peut pas ne pas avoir été attirée par une page très importante de l'*Histoire du matérialisme* de Lange, qui a trait à Blanqui. Dans la note 73 de son chapitre sur Lucrèce, Lange, se souvenant de l'*eadem sunt omnia semper*, cite l'ouvrage de Blanqui, l'*Éternité par les astres, hypothèse astronomique*, Paris, 1872. « Rappelons, dit-il, un fait qui ne manque pas d'intérêt. Dernièrement un Français a de nouveau formulé la pensée que tout ce qui est possible existe ou existera quelque part dans l'univers, soit à l'état d'*unité* soit à l'état de *multiplicité*; c'est là une conséquence irréfutable de l'immensité absolue du monde, ainsi que du nombre fini et constant des éléments, dont les combinaisons possibles doivent être également limitées ». Cette dernière idée appartient à Épicure (Lucrèce, II, 480-521). On reconnaît l'argument même de Nietzsche et presque dans les mêmes termes. « Si, dit Nietzsche, on peut imaginer le monde comme une quantité déterminée de force..., il s'ensuit que le monde doit traverser un nombre évaluable de combinaisons... Dans un temps infini, chacune des combinaisons possibles devra une fois se réaliser, plus encore elle devra se réaliser une infinité de fois. » De là « un mouvement circulaire de séries absolument identiques [2] ». L'érudit professeur de Bâle avait lu et médité Lange. Il s'inspira d'ailleurs très souvent de son livre. De plus, l'ouvrage de Lange fut bientôt classique

1. Voir la lettre à Gersdorff, 1866. *Correspondance*, t. I, 33.
2. *Volonté de puissance*, § 384.

en Allemagne. Donc Nietzsche savait que, pour sa doctrine du retour éternel, il avait un prédécesseur récent et un Français. Il tenait fort, d'ailleurs, à être au courant des ouvrages venus de France. Il a bien pu (mais ceci est une simple hypothèse) voir en librairie à Paris, à Nice même, ou faire venir de France la brochure de Blanqui. « Je me souviens, m'écrit de Barcelone M. Danielsen, de l'avoir vue dans un étalage de librairie à Stockholm en 1880. Peu de philosophes célèbres ont été aussi peu féconds que Nietzsche en invention de doctrines nouvelles. » Cette remarque irrévérencieuse eût indigné celui qui, dans la *Volonté de puissance* (§ 375) prononce ces paroles oraculaires qui prouvent que, sur sa table des valeurs, il avait rayé la modestie : « *Ma* philosophie apporte la *grande pensée victorieuse* qui finit par faire sombrer toute autre méthode. C'est la grande pensée *sélectrice* : les races qui ne la supportent pas sont condamnées, celles qui la considèrent comme le plus grand des bienfaits sont choisies pour la domination. » *Et nunc erudimini, omnes gentes...* [1]

Un professeur de philologie grecque ne pouvait pourtant ignorer que les Stoïciens faisaient recommencer le monde après chaque conflagration. Les dieux eux-mêmes recommençaient leurs destinées, à plus forte raison les simples mortels. Socrate épousait de nouveau Xanthippe, toujours aussi acariâtre, buvait de nouveau la ciguë. Cette idée du retour des mêmes événements inspirait au sage le détachement, la résignation, l'absence de tout étonnement devant un monde toujours semblable à lui-même et que nous ne pouvons changer. Comme, d'ailleurs, ce monde paraissait aux Stoïciens un magnifique déploiement de *tension* et de *raison*, de τόνος et de λόγος, ils professaient l'optimisme et disaient : Rien de meilleur n'est possible; ne nous troublons donc pas la cervelle, Nietzsche n'a fait que prendre pour un « enfantement » grandiose de son génie, sur les hauteurs de Silvaplana, ses souvenirs d'étudiant qui a lu Lucrèce et Marc-Aurèle, en attendant Lange.

Guyau qui, comme on sait, parle du retour éternel des mêmes choses dans ses vers sur l'*Analyse spectrale* [2], ne connaissait nulle-

1. On sait que, selon Nietzsche, cette « formule suprême, la plus haute qui se puisse concevoir », date du mois d'août de l'année 1881 ; qu'elle fut jetée sur une feuille avec cette inscription : « A 6 000 pieds au-dessus de la mer et bien plus haut au-dessus de toutes les choses humaines. » On sait aussi que, selon Nietzsche, « l'enfantement se fit soudainement et dans les conditions les plus invraisemblables ». « Cent indices, ajoute-t-il, annoncèrent l'approche de quelque chose d'*incomparable*. »

2. Puisque tout se copie et se tient dans l'espace,
Tout se répète aussi, j'en ai peur, dans le temps ;
Ce qui passe revient et ce qui revient passe,
C'est un cercle sans fin que la chaîne des ans.

Par cercle sans fin, Guyau entendait la spirale qui se répète sans cesse en ses tours et retours sans nombre.

On se rappelle que, dans l'*Esquisse d'une Morale sans obligation ni sanction*,

ment le livre de Blanqui; j'en ai la certitude; mais il avait été conduit à cette idée et par ses réflexions propres et par l'étude d'Épicure et de Lucrèce. Il venait d'écrire sa *Morale d'Épicure*?

II

Me permettra-t-on d'ajouter à cette note historique quelques mots sur le fond même de la question, je veux dire sur l'hypothèse du retour éternel? Au risque de confirmer une fois de plus l'infériorité de la « race française, faite pour être dominée » par la « race » allemande [1], je ne crois pas que la « grande pensée sélectrice » puisse avoir, comme se l'imaginaient Nietzsche avec Lange, une valeur scientifique [2]. Dans la science, l'*infini* a un sens déterminé dont on n'a pas le droit de s'écarter. Des théorèmes relatifs à l'immensité de l'espace, du temps, du monde, sont hasardeux même pour le calcul infinitésimal. Quant au *nombre fini* des éléments, dont parle Lange, nous ignorons entièrement ce qu'est un élément, un atome, un électron, ni si les éléments sont en nombre fini ou sans nombre, ni s'il y en a et si ce ne sont pas plutôt des conceptions purement symboliques à notre usage.

L'électron est un atome comme le système solaire est un atome,

Guyau dit : « Nous croyons que la nature a un but, qu'elle va quelque part; c'est que nous ne la comprenons pas. Nous la prenons pour un fleuve qui coule vers son embouchure et y arrivera un jour, mais la nature est un océan. Donner un but à la nature, ce serait la rétrécir, car un but est un terme. Ce qui est immense n'a pas de but. L'océan, lui, ne travaille pas, ne produit pas, il s'agite; il ne donne pas la vie, il la contient; ou plutôt il la donne et la retire avec la même indifférence; il est le grand roulis éternel qui berce les êtres... Cette tempête des eaux n'est que la continuation, la conséquence de la tempête des airs... A mesure que je réfléchis, il me semble voir l'océan monter autour de moi, envahir tout, emporter tout; il me semble que je ne suis plus moi-même qu'un de ses flots; que la terre a disparu, que l'homme a disparu, et qu'il ne reste plus que la nature avec ses ondulations sans fin, ses flux, ses reflux, les changements perpétuels de sa surface qui cachent sa profonde et monotone uniformité. » Nietzsche, qui avait lu et annoté ces pages, dit à son tour dans la *Volonté de puissance* : « Force partout, le monde est jeu des forces et onde des forces, à la fois un et multiple, s'accumulant ici tandis qu'il se réduit là-bas, une mer de forces agitées dont il est la propre tempête se transformant éternellement dans un éternel va-et-vient avec d'énormes années de labeur, avec un flot perpétuel de ses formes; ... il est ce qui doit éternellement revenir, étant un devenir qui ne connaît point de satiété, point de dégoût, point de fatigue. » Si Nietzsche n'a pas connu les pages de M. G. Le Bon sur le retour éternel, il a probablement lu le discours de Nœgeli sur les limites de la connaissance naturelle, qui ne fut guère moins commenté en Allemagne que le discours analogue de Dubois-Reymond, et où Nœgeli développait l'hypothèse du retour telle que Lange l'avait formulée. (Voir notre livre sur *Nietzsche et l'immoralisme*.)

1. Nietzsche, la *Volonté de puissance*, p. 189-190, *Aphormismes*, 385.

2. Nous différons sur ce point de M. Batault, qui, dans la *Revue philosophique* de février 1904, présente l'hypothèse du retour comme une déduction de la science moderne, due au génie de Nietzsche.

comparativement. Raisonner sur des électrons ou autres prétendus atomes comme s'ils étaient des unités fixes, c'est chose aussi enfantine que de raisonner sur le système solaire ou sur le système de Sirius comme si c'étaient des individus immuables, sans sources internes de changements. La divisibilité à l'infini de la matière est parfaitement compatible avec l'indivisibilité physique d'éléments physiques ou avec l'indivisibilité chimique de certains éléments chimiques; elle permet de concevoir des énergies latentes, intra-anatomiques, que rien ne peut épuiser et qui se refusent aux déductions sur les combinaisons en nombre fini d'unités en nombre fini.

Pour principale raison de concevoir le monde comme un nombre déterminé de centres de force, Nietzsche allègue que « toute autre représentation demeure indéterminée et, par conséquent, *inutilisable* ». Mais ce n'est pas là une preuve. Parce que nous sommes obligés, pour noter l'utilité, de découper dans le tout un morceau qui consiste en un nombre fini d'éléments, il ne s'ensuit pas que cette conception répond à la réalité des choses et que le monde ne soit pas infini. Ce raisonnement de Nietzsche est sans valeur philosophique.

Un autre argument est celui que Guyau avait déjà exprimé dans ses *Vers d'un philosophe* (l'Analyse spectrale).

« S'il est un but, pourquoi ne pas l'avoir atteint? » Nietzsche dit à son tour dans la *Volonté de puissance* : « Si le monde avait un but, il faudrait que ce but fût atteint[1]. » Mais l'argument n'est pas décisif, car le but ou, s'il n'y a pas de but, l'état final, la condition finale amenée sans but par l'unique déterminisme des causes efficientes, peut n'être atteint qu'*asymptotiquement*. Il peut même n'y avoir aucune condition *finale*, aucun terme au changement. Admettre qu'il y en a un, c'est admettre précisément ce qui est en question, à savoir que le but ou la condition soit quelque chose de fini et de terminé, un état d'équilibre.

On objectera le principe de Carnot-Clausius. Ce principe gênait fort Nietzsche, parce qu'il aboutit à l'irréversibilité des phénomènes physiques, à l'impossibilité du retour et à un équilibre final. Nietzsche se tire d'affaire par un argument commode : Posant en principe qu'il ne peut pas se tromper, que le monde doit revenir sur lui-même et ne pas avoir de condition finale; croyant, d'autre part, que Thomson avait déduit des principes de la *mécanique* la mort finale de l'univers, il prononce la sentence : « Si le mécanisme ne peut pas échapper à la conséquence d'un état de finalité, tel que Thomson le lui a tracé, le mécanisme est *réfuté*[1]. » C'est Nietzsche lui-même qui souligne. A vrai dire, ce n'est pas la mécanique, c'est l'énergétique qui aboutit ou prétend aboutir à l'équilibre final. Maxwell, lui, se figurait qu'on peut prouver l'existence de Dieu par le principe de Carnot-

1. *Volonté de puissance*, § 384. T. II, p. 181 de la traduction française.

Clausius. Puisqu'il y a continuellement, disait-il, une dispersion de l'énergie physique, il faut qu'il y ait eu un état primitif qui ne peut avoir pris naissance d'une manière naturelle. Si le monde avait un passé infini, il serait déjà arrivé à l'équilibre universel de température qui est la mort universelle. Un tel raisonnement est digne de prendre place à côté de celui de Renouvier, qui prouvait son *Premier commencement absolu* par cette raison qu'une infinité sans nombre d'états *a parte post* implique sur un *nombre infini* contradictoire.

Nietzsche triompherait peut-être ici en disant : « Vous voyez bien qu'il faut admettre un éternel retour, périodique, car, sans cela, tout serait déjà en équilibre et l'heure du *De profundis* auraient sonné pour l'univers. » Mais nous répondrons qu'il y a encore deux autres hypothèses pour échapper au lugubre arrêt de Carnot et de Clausius. La première c'est que la nature a pu réaliser une infinité d'états qui ne rentrent pas dans les formules de notre science incomplète et qu'elle a pu, en conséquence, trouver des applications de l'énergie, qu'il nous est encore impossible de nous représenter. Maxwell lui-même a dit : « De l'énergie dispersée signifie de l'énergie pour laquelle, nous hommes, nous ne concevons pas d'application ». La nature est sans doute plus habile que nous.

La seconde hypothèse est que, si nous marchons vers l'universel équilibre, nous n'y marchons qu'asymptotiquement. On peut supposer que, à mesure que l'équilibre et l'indifférenciation approchent, les êtres deviennent plus sensibles à des différences moins grandes, si bien que la différenciation psychique subsiste ou même s'accroît dans le voyage du monde matériel vers une moindre différenciation.

On a mainte fois supposé le monde réduit aux dimensions d'une coque de noix et on a facilement prouvé que, toutes les dimensions relatives restant les mêmes, nous ne pourrions nous apercevoir du changement. De même, dans un monde de plus en plus voisin de l'équilibre mécanique, thermique ou autre, on peut concevoir des rapports d'oscillations de plus en plus petites, dans l'intervalle desquelles peuvent se glisser une infinité de différences réelles et une infinité de différences senties.

D'ailleurs, savons-nous si l'équilibre de la température, par exemple, entraîne certainement l'équilibre de tout le reste, surtout de la vie psychique? La vie biologique elle-même peut avoir des conditions ultimes que nous ignorons et qui sont autres que les conditions purement thermiques. Toute spéculation sur la vie, et surtout sur la vie mentale, dépasse le domaine de la mécanique, de la physique et de la chimie telles que nous les connaissons et pouvons les connaître, c'est-à-dire les limiter de *notre* physique, de *notre* chimie et même de *notre* mécanique.

Non seulement il y a, comme dit Shakespeare, plus de choses sous le

ciel que nous n'en pouvons penser, mais il y en a plus dans chaque petit grain de matière ou de ce dont la matière est sortie, qu'on l'appelle protyle, éther, ou de tout autre nom cachant notre ignorance. Les choses s'enveloppent à l'infini aussi bien dans le sens de l'infiniment petit que de l'infiniment grand. Nous ignorons toutes les virtualités que peut renfermer l'existence. Nos spéculations sur les possibles et les impossibles dans le monde sans bornes sont en l'air. Tous les termes du retour éternel sont des *inconnus* impénétrables à la science; le retour éternel n'a donc de scientifique que l'apparence; c'est un jeu de *l'ars combinatoria*, qui laisse fuir le réel. Je dissertais récemment de la question mathématique avec un jeune mathématicien que je crois expert et d'esprit délié. Selon lui, — son raisonnement me paraît exact, — en admettant que l'espace a trois dimensions (ce qui, d'après certains géomètres, est une hypothèse, lorsqu'on veut discuter *in abstracto*) il faut 3 paramètres pour définir la position d'un point, en l'espèce, d'un atome si cet atome est ponctuel, et il en faut 6 si l'atome, ne pouvant être assimilé à un point, est défini comme un solide (par exemple les 3 coordonnées de l'origine d'un trièdre invariablement lié à l'atome, par rapport à un trièdre fixe dans l'espace, et les 3 angles d'Euler définissant l'orientation de ce trièdre mobile par rapport au trièdre fixe). Dans ces conditions, un système de n atomes sera défini par $3n$ ou $6n$ paramètres suivant que l'on fera la première ou la deuxième hypothèse. Laissant tous les paramètres fixes excepté, par exemple, l'abscisse de l'origine de l'un des trièdres mobiles, je puis faire varier cette abscisse de la valeur actuelle à $+\infty$, ce qui me donnera, pour le système, une infinité d'états différents par lesquels il n'aura évidemment achevé de passer qu'au bout d'un temps infini. Il en sera de même *a fortiori* si l'on fait varier les $3n$ ou $6n$ paramètres simultanément et si le nombre n croît au delà de toutes limites. En d'autres termes, dans un système constitué par un nombre fini d'atomes, supposez-les tous immobiles sauf un seul, que vous conduirez de sa position actuelle jusqu'à l'infini, le système entier passera par une série indéfinie d'états différents pendant un temps infini. On peut, il est vrai, objecter que les liaisons des atomes s'opposent à un tel déplacement d'un ou de plusieurs d'entre eux; mais nous ne connaissons pas ces liaisons ni leur nature, nous pouvons donc supposer que ces liaisons enveloppent des virtualités de variations à l'infini.

Selon moi, le problème est insoluble. Il faudrait connaître l'expression des divers paramètres qui définissent à un instant donné l'état du monde en fonction de la seule variable réelle, le temps, pour savoir si ces paramètres ont tous une période commune ou non, si le monde tend ou non vers un état limite.

Pour revenir à Nietzsche, il s'est contredit lui-même en admettant d'une part, le pouvoir qu'aurait la réalité, l'élan vital, de se dépasser sans cesse, et, d'autre part, son impuissance à sortir d'un cercle

monotone et clos. L'éternel changement, le *mobilisme* universel admis d'abord par Nietzsche contredit l'éternel *eadem sunt*. Héraclite et Démocrite se battent ensemble dans la tête ardente de Zarathoustra. De même sa critique des mathématiques comme ensemble de purs symboles utiles à la vie, mais sans valeur absolue, contredit sa croyance à la valeur absolue des lois de combinaison dans l'infinité de l'espace et du temps. Nietzsche en admettant des retours d'événements *identiques* est encore en pleine contradiction avec ce qu'il a dit lui-même contre la conception de l'*identité* et de la *loi* régulière. Il avait emprunté à ses contemporains d'Angleterre et d'Allemagne cette idée protagoréenne que nos formes d'*identité*, de *loi*, etc., sont simplement des créations de notre pensée au service de nos besoins : pour pouvoir agir sur le monde, nous supposons des retours de mêmes événements bien qu'il n'y ait jamais rien de même. Identité et loi, selon Nietzsche, ne sont que des symboles. Mais alors, comment poser en loi absolue et inflexible le retour de faits et de mondes identiques? Comment croire sérieusement qu'un second Blanqui identique au premier écrira dans le même fort du Taureau le même livre sur l'éternité par les astres? Le principe des *indiscernables* de Leibniz déclare impossible deux mondes qui ne se distingueraient que par la simple place dans le temps, le temps n'étant rien lui-même sans les choses qui durent. Et ce principe des indiscernables ne fait qu'exprimer le caractère *unique* selon Leibnitz et *singulier* de toute réalité, qui est ce qu'elle est, non ce que sont les autres, sans quoi elle ne se distinguerait pas des autres : Ce n'est pas seulement Jehovah, c'est tout être réel qui peut dire : *Sum qui sum* ou tout au moins : *Sum quod sum*. Il n'y a d'identité vraie que dans les abstractions mathématiques : deux triangles abstraits sont identiques, deux triangles réels ne le seront jamais. L'impossibilité de l'identité réelle vient de ce que chaque être enveloppe de l'infini et est enveloppé par de l'infini. Les partisans du retour éternel raisonnent comme s'ils avaient dans le creux de leur main, ou plutôt de leur plume, la totalité des éléments finis d'un monde fini. La réalité est moins simple que leur esprit.

Enfin au point de vue moral, la consolation suprême que Nietzsche croit trouver dans la perspective de souffrir une infinité de fois les mêmes souffrances, est aussi peu logique que le rapport de l'éternel retour aux principes de son système. C'eût été une triste consolation pour Jeanne d'Arc que de lui dire : — Vous serez brûlée encore une infinité de fois et tout ce que vous avez essayé de fonder sera une infinité de fois anéanti.

ALFRED FOUILLÉE.

SUR LA DURÉE DES FAITS PSYCHIQUES

Il faut parfois faire des expériences pour montrer combien peu féconde est l'expérimentation en certaines matières. La psycho-physique, embourbée dans la voie qui devait mener à la mesure des sensations, a multiplié les expériences presque sans autre profit que de montrer combien l'on faisait fausse route. Cependant l'idée de mesure exacte ne peut manquer de demeurer l'une des idées directrices de la psychologie expérimentale. Mais que mesurer? Pourquoi pas la durée des faits psychiques? On l'a tenté. Que valent les résultats obtenus?

Disons d'abord que l'on ne peut donner que des moyennes. C'est déjà un résultat (quoique ce ne soit qu'une négation) de pouvoir prétendre, après de nombreuses expériences, que la durée des faits psychiques varie considérablement d'individu à individu et même selon les dispositions d'un individu, tantôt plus, tantôt moins apte à réagir, par un travail mental plus ou moins complexe, à une excitation émanant d'autrui. Nos observations, au laboratoire d'Aix, ont porté sur vingt sujets à peu près du même âge, de même culture intellectuelle, placés dans les mêmes conditions, soumis séparément aux mêmes expériences sur les temps de *perception*, *association*, *jugement* et *raisonnement*. Les moyennes obtenues ont été : pour la perception d'un signal connu 0″,2, pour un signal lumineux, 0″,1 pour un signal sonore; pour la perception d'un objet habituel 0″,22; pour la perception d'un mot court et usuel 0″,45; pour celle de 4 lettres 0″,68; de 7 lettres 1″,33; de 9 lettres 2″,9; — pour la lecture d'une phrase courte 0″,8; d'une phrase longue ou de deux phrases courtes et bien liées 1″,7; pour la lecture d'une suite inintelligible de six à huit mots 2″,24; pour l'établissement d'une association non verbale mais aisée 0″,9; d'un jugement sur une matière donnée 1″,3 (avec interférences d'associations 2″,6); d'une conclusion de raisonnement 2″,8; — pour une addition de 2 chiffres 0″,5; pour une soustraction simple 1″,3; — pour une multiplication simple 0″,8; pour une division d'un nombre de deux chiffres par un seul chiffre 1″,75, pour une « règle de trois » simple 1″,4.

Mais on a pu constater, quant au temps de perception d'un signal connu, chez un même sujet et dans la même séance, des variations brusques de 0″,11 à 0″,24 ou de 0″,15 à 0″,31; et l'on conçoit aisément combien de telles variations ont d'influence sur la durée d'opérations comme le jugement ou le raisonnement qui supposent la perception préalable des matériaux à réunir en une seule synthèse. On ne peut pas, d'autre part, prévoir quel temps sera nécessaire à un sujet pour lire un mot de huit ou dix lettres, par exemple, étant donné qu'il faut à ce même sujet environ 0,″2 pour reconnaître chaque lettre prise sépa-

rément; car un mot est imaginé plus vite que ses éléments ne sont perçus. Même observation au sujet de la lecture des phrases et de la conclusion d'un raisonnement dont les prémisses sont données : on raisonne sur des prémisses plus vite qu'on ne lit deux phrases juxtaposées, sans lien entre elles. *L'habitude, la liaison logique, l'aptitude des éléments à entrer dans des synthèses systématiques, favorisent sensiblement la promptitude des opérations* : ceci n'est que la confirmation expérimentale de la constatation empirique déjà ancienne.

Il peut être intéressant de noter la difficulté relative, pour tous les sujets observés, de deux opérations arithmétiques, la *soustraction* et la *division* : le temps nécessaire est en général le double au moins de la durée des deux autres opérations, fondamentales il est vrai, et souvent impliquées : l'addition et la multiplication. Mais ce n'est qu'un détail en psychologie scientifique. Nous sommes loin de la découverte ou de la confirmation de lois importantes. La « psycho-chronométrie » ne sera-t-elle donc qu'un passe-temps de dilettanti, chercheurs... de « petits cailloux »?

Elle peut à notre avis avoir un intérêt beaucoup plus grand, si l'on renonce à des prétentions illégitimes et notamment à « mesurer » les processus psychiques, comme s'ils étaient uniformes. Il s'agit simplement de faire de la « mensuration psychique » *individuelle*. Nous avons pu constater en effet que la durée moyenne d'opérations analogues ne varie pas sensiblement pour un individu adulte à 8, 15 jours, 2 mois, d'intervalle. Les oscillations très marquées correspondent à des caractères instables ; une nature bien déterminée, à tempérament et caractère nettement établis, a pour de longs mois une *caractéristique psycho-chronométrique* qu'il est intéressant de noter comme moyen de concevoir quantitativement cette personnalité, de voir si elle se rapproche ou s'éloigne de la moyenne. Ainsi l'un des sujets observés, A. O., très excitable, vif, à mouvements brusques et prompts, habitué aux sports, notamment à l'escrime et au tir, enclin aux conceptions concrètes, manifeste très nettement son caractère spécial par les données suivantes :

Temps de perception d'un signal visible.....	0″,12	(en moyenne).
— — d'un objet usuel.....	0″,2	—
— — d'un mot.....	0″,42	—
— — de 4 lettres (*k*, *l*, *r*, *n*).	0″,66	—
— — de 9 —	2″,4	—
— de lecture d'une phrase	0″,64	—
— d'association.....	0″,7	—
— de jugement.....	1″,55	—
— de conclusion de raisonnement.....	3″,88	—

Les deux dernières opérations sont sensiblement plus longues que chez la plupart des autres individus. Au contraire, chez deux sujets nettement lymphatiques et à mouvements lents, la perception et la compréhension ont une durée beaucoup plus grande que la moyenne ;

il en est de même chez un sujet notoirement distrait. On sait que chez les aliénés la différence de durée pour les mêmes opérations mentales est telle que le temps nécessaire aux mélancoliques est quelquefois triple ou quadruple de celui qui est nécessaire aux agités.

Chez les enfants, les transformations du tempérament et du caractère ont des effets considérables sur la durée des opérations. Le passage d'un type sensoriel à un autre sera décelé par la diminution du temps requis pour un signal lumineux par exemple ou pour un signal sonore; l'aptitude à percevoir certaines couleurs et certaines formes plutôt que d'autres, à faire certaines synthèses mentales, à imaginer plutôt que raisonner ou inversement, sera également décelée par l'examen psycho-chronométrique. Les données de l'expérimentation seront à l'occasion d'une grande utilité pour l'éducation. Il ne serait donc pas vain d'établir pour chaque enfant une « fiche psychométrique », modifiée deux ou trois fois l'an et susceptible de devenir particulièrement intéressante au moment de la transformation pubérale.

Sans exagérer la portée de nos investigations, nous nous croyons par conséquent autorisés à les poursuivre [1].

1. Je me borne à rappeler ici les résultats obtenus par M. Bourdon au Laboratoire de Rennes et que mes expériences n'ont fait que confirmer. Voir *Revue philos.*, avril 1908.

Le chronoscope employé au Laboratoire d'Aix se compose essentiellement d'une aiguille faisant 2 tours à la seconde sur un cadran divisé en 100 degrés; l'aiguille en passant au 0 degré produit elle-même le contact électrique qui donne le signal ou rend visibles les données indispensables; le sujet réagit par un électro-aimant qui arrête immédiatement l'aiguille sur le cadran. On vérifie les résultats avec un tambour enregistreur sur lequel l'aiguille ne laisse de trace que pendant le temps compris entre le signal et la réaction du sujet.

G.-L. Duprat.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

De Vries (Hugo). — Espèces et variétés, trad. par L. Blaringhem, 1 fort vol. in-8°, F. Alcan.

Les idées de M. de Vries ont été adoptées avec enthousiasme par la plupart des naturalistes; or elles tendent à modifier entièrement la théorie transformiste, et même, peut-être, à la ruiner de fond en comble. C'est une exagération de la tendance darwinienne contre le système de Lamarck. Il est donc indispensable de l'étudier de près et de voir si les faits nouvellement découverts justifient les conclusions que l'on en a tirées.

La base de la nouvelle théorie est la substitution de la variation discontinue, par sauts brusques ou sports, à la variation continue par gradations insensibles.

Mais il y a quelque chose de plus important encore que le caractère brusque ou lent des variations : c'est que, dans la théorie de De Vries, les *variations sportives* ou *mutations* sont l'œuvre du hasard; elles ne résultent pas directement de l'action du milieu sur les individus, ou plutôt de la réaction adaptative des êtres aux changements du milieu. C'est la négation du Lamarckisme, et c'est aussi du Darwinisme exagéré. Les *mutations* sont *quelconques*; c'est seulement après coup que la sélection naturelle intervient pour les conserver ou les faire disparaître, suivant qu'elles sont ou ne sont pas favorables dans les conditions de milieu. Et De Vries croit que la mutation est le seul procédé de transformation des espèces! De sorte que les particularités les plus admirables de la coordination des animaux supérieurs ont dû apparaître toutes par hasard, une première fois. C'est prêter au hasard un rôle providentiel. J'aime autant, pour ma part, admettre une fois pour toutes l'apparition fortuite de l'homme sur la terre, que de décomposer cette apparition en un certain nombre de phénomènes fortuits successifs, l'apparition de l'œil, du bras, de la vessie, etc. Mais il ne s'agit pas de préférences individuelles; il faut discuter les faits.

D'abord je m'arrête à la différence que l'on établit couramment entre les variations lentes et les variations brusques, la transformation continue et la transformation discontinue. Si l'on n'y prend garde, on considère qu'il y a, entre ces deux modes de transformations, une

différence *essentielle*, tandis que ce n'est qu'une différence de degré. Depuis la naissance, jusqu'à la mort, on peut, à la rigueur, en s'entourant de certaines précautions, déclarer mathématiquement *continue* l'évolution d'un individu; mais dans l'étude d'une lignée, d'une généalogie, on doit reconnaître, de toute évidence, des *discontinuités finies* entre les individus successifs, même quand ils se reproduisent dans des circonstances où les partisans de M. De Vries déclarent qu'il n'y a pas de mutation. Le phénomène sexuel fondamental, la fécondation, est une *discontinuité* dans l'histoire des lignées. Entre deux frères, provenant des mêmes parents par deux actes fécondateurs distincts, il y a des différences finies depuis le début même de leur existence. De l'un à l'autre, la variation est *brusque*. La discontinuité au moment de la reproduction est donc indéniable. Et, par conséquent, si les mutations se produisent au moment de la fécondation, comme c'est le cas pour celles dont De Vries fait état dans son livre, elles ne sont que l'exagération d'un processus normal. Entre une mutation qui frappe l'observateur et une reproduction sexuelle normale qui ne semble pas introduire de variation, il n'y a qu'une différence de degré. Une variation finie est plus ou moins importante qu'une autre variation également finie, mais il n'y a pas de l'une à l'autre une différence absolue. Pour décider que telle variation sera une mutation, telle autre, pas, il faudrait une *convention* limitant à une valeur arbitraire le minimum des variations considérées comme *sportives*.

Lamarck avait eu la sagesse de considérer, dès le début, comme peu importantes au point de vue de l'évolution progressive, les discontinuités qui se manifestent entre enfants d'un même couple. Les caractères acquis, dit-il dans l'énoncé de son second principe, se transmettent aux descendants, *pourvu qu'ils aient été acquis par les deux parents à la fois*. Or, quand un caractère est commun aux deux parents, il se retrouve intégralement chez tous les enfants. Les discontinuités n'existent, entre les descendants, que relativement aux caractères qui ne sont pas communs aux deux parents. Ces discontinuités ne manquent pas d'importance au point de vue de la variété des formes vivantes; elles n'en ont pas au point de vue de l'évolution progressive! C'est du moins ce qu'a exprimé Lamarck en faisant cette réserve dans l'exposé de son second principe. C'est au contraire *uniquement* à ces discontinuités que s'adresse De Vries pour expliquer le progrès. Et c'est là du Darwinisme exagéré, que Darwin n'eût pas contresigné. De Vries ne se met pas d'ailleurs à la remorque de Darwin; il adopte quelques idées des Darwiniens, surtout les plus discutables de ces idées, comme la théorie de la *Pangénèse*, mais il se considère comme un nouveau chef de file; à côté du système Lamarckien et du système Darwinien, il a édifié un troisième système, bien supérieur, qui est celui des *mutations*.

La théorie des *mutations* est née de quelques observations très

intéressantes en elles-mêmes, mais auxquelles il me semble que son auteur a donné une signification qu'elles n'ont pas. Voici les plus importantes :

En prenant plusieurs milliers de graines à des plants parfaitement normaux d'*Œnothera Lamarckiana* qui vivaient à l'état sauvage aux environs d'Amsterdam, et en semant ces graines dans un jardin où il pouvait suivre le développement des jeunes végétaux à l'abri de toute cause de destruction, De Vries a constaté qu'à côté de plusieurs milliers de plants normaux, il obtenait quelques individus aberrants. Dans les semis les plus surveillés, le nombre des plants aberrants a atteint 2 à 3 p. 100 du nombre des plants normaux. Tous les plants aberrants obtenus peuvent se classer dans 12 types, *toujours les mêmes*. L'un de ces types, n'ayant que des fleurs femelles, n'est pas susceptible d'être reproduit purement; deux autres, quand on les reproduit par auto-fécondation, redonnent 30 à 60 p. 100 du type primitif *Œnothera Lamarckiana*; mais les neuf autres se montrent fixes quand on les reproduit purement, ou du moins, ils ne redonnent jamais d'*Œnothera Lamarckiana*.

Remarquez d'ailleurs que ces 12 types ne sont pas énormément distincts du type souche : un botaniste non prévenu les classerait dans l'espèce *Œ. Lamarckiana*. Mais 9 d'entre eux sont *fidèles par semis*, et c'est la raison pour laquelle De Vries, dit qu'il a obtenu *expérimentalement* des espèces nouvelles.

Je ferai remarquer d'abord que le mot *expérience*, appliqué aux observations de De Vries, me paraît un peu prétentieux; l'horticulteur hollandais a fait des semis très surveillés, et somme toute, d'excellente besogne d'horticulteur. Mais il n'a été pour rien dans les résultats obtenus; il n'a pas fait varier un facteur biologique quelconque; il a constaté, après coup, que la nature a fait des expériences sous ses yeux, sans qu'il ait pu dire à quel moment l'expérience a été faite; il n'a jamais pu prévoir le résultat de la germination de telle ou telle graine. Il a fait des observations dans de bonnes conditions, mais il n'a pas *expérimenté*, puisqu'il n'a pas introduit volontairement des facteurs d'action nouveaux dans la fabrication des graines qui ont fourni les plants anormaux. Je fais cette remarque parce que, dans les épigraphes du début de son livre, De Vries annonce qu'il a introduit la méthode expérimentale là où Lamarck et Darwin avaient seulement réalisé des observations.

Ce qui frappe tout d'abord dans les résultats obtenus sur les *Œ. Lamarckiana*, c'est que, au cours de plusieurs années d'investigations, *ce sont toujours les mêmes types qui se sont produits*. Instinctivement, cela fait penser que l'*Œ. Lamarckiana* est une espèce polymorphe. Nous connaissons bien des plantes qui ont, même dans des conditions de vie identiques, plusieurs formes de végétation possibles. L'*Œnothera Lamarckiana* serait de ce nombre, que tout s'expliquerait aisément. Pour des raisons que nous ne connaissons pas, des parti-

cularités physico-chimiques se produiraient au moment des fécondations, de manière que, à côté de plusieurs graines normales, apparaîtraient des graines à état d'équilibre différent. Les 12 types anormaux qui se produisent seuls dans les semis d'Amsterdam, seraient donc les 12 formes d'équilibre possibles d'une espèce plus connue sous la forme *Œ. Lamarckiana.*

Mais comme la forme *Œ. Lamarckiana* est plus vivace, dans les conditions climatériques de nos régions, elle l'emporte toujours sur les 12 autres qui d'ailleurs se produisent plus rarement. Réduit à ces proportions, le fait observé par De Vries conserve son intérêt horticole; mais il n'a pas d'intérêt au point de vue transformiste; ce n'est pas un fait de transformisme!

Telle n'est pas l'opinion du botaniste hollandais. Il nie les transformations lentes par adaptation au milieu, et il affirme avoir découvert le seul mode de variation des espèces. C'est seulement par mutations ou *variations sportives* que les espèces varient. Mais comment se fait-il qu'on ait attendu si longtemps pour s'en apercevoir? C'est bien simple : Les espèces ne varient pas toujours; elles sont atteintes de temps en temps par une folie spéciale qui est la folie de mutation. En dehors de ces périodes très particulières, elles restent *absolument fixes*. Et c'est pour cela qu'on a pu croire à la fixité de l'espèce! A notre époque, la plupart des plantes sont à l'état de fixité; quelques-unes seulement sont en mutation; le hasard a mis l'une de ces dernières sous les yeux de De Vries, et c'est ainsi qu'il a eu la gloire de découvrir les *mutations périodiques* des végétaux. Avant lui, on pouvait croire au transformisme, par induction, ou pour des raisons de sentiment; aujourd'hui la question est entrée dans la voie expérimentale! Ainsi le botaniste hollandais a remplacé par des observations positives les rêveries de Lamarck et de Darwin!

Mais on pourrait lui demander si ses *mutations* ont une valeur au point de vue spécifique. On pourrait surtout lui demander s'il a une raison, en dehors de son imagination, de penser que l'*Œnothera Lamarckiana* est actuellement en période de mutation, *et n'y a pas été toujours* (ce qui serait le cas si les mutations nous faisaient seulement connaître le polymorphisme naturel à cette espèce). De Vries reproche aux anciens transformistes d'avoir bâti leurs théories sur des apparences; or il construit lui-même sa théorie des *mutations périodiques* sur cette affirmation gratuite que l'*Œ. Lamarckiana* est entrée, il y a quelque temps, en période de mutation, et en sortira un jour. Il table sur cette *période de mutation* qu'il n'a pas vue commencer et qu'il ne verra pas finir! Hypothèse pour hypothèse, j'aime mieux celle de Lamarck qui explique l'origine de l'homme, et je rejette jusqu'à plus ample informé, celle de De Vries qui n'explique rien.

FÉLIX LE DANTEC.

II. — Méthodologie.

Dr W. Bieganski. — MEDIZINISCHE LOGIK. KRITIK DER AERZTLICHEN ERKENNTNISS, in-8°, 237 p. Würzburg, Curt Kabitzch. 1909.

Le nombre des ouvrages consacrés à la logique médicale ou à ce que M. Bieganski appelle la « critique de la connaissance médicale », est relativement restreint. Il faut remonter jusqu'à l'*Introduction à la médecine expérimentale*, de Cl. Bernard, paru il y a un demi-siècle, pour trouver une discussion étendue, faite par un spécialiste de haute valeur doublé d'un philosophe, des procédés et méthodes applicables aux recherches médicales. Mais, ainsi que l'indique le titre même de son livre, c'est à la médecine considérée comme science naturelle, à la médecine *expérimentale*, que s'appliquent la plupart des conclusions et propositions formulées par Cl. Bernard. Or ce que celui-ci désignait sous le nom de médecine expérimentale, était à proprement parler la physiologie, la physiologie théorique, qui est loin de constituer à elle seule toute la médecine, celle-ci reposant avant tout sur des besoins et des nécessités pratiques et se servant, pour satisfaire à ces besoins et à ces nécessités, de données d'un grand nombre de sciences autres que la physiologie.

Dans quelle mesure les données de toutes ces sciences sont-elles applicables à la médecine pratique? Ces données épuisent-elles toute la médecine ou celle-ci présente-t-elle en outre un résidu irréductible, échappant aux prises des méthodes scientifiques et ouvrant les portes toutes grandes à l'hypothèse, à l'intuition, voire à la divination? Si on avait posé, il y a cinquante ans, ces questions à un Magendie ou à un Cl. Bernard, ils se seraient contentés de les accueillir avec un sourire de mépris et en auraient traité l'auteur de métaphysicien ou de « scolastique ». Enthousiasmés par les progrès que l'observation et l'expérimentation ont fait faire aux sciences physico-chimiques, les physiologistes et les médecins de cette génération-là étaient convaincus *a priori* que les phénomènes de la vie ne pouvaient comporter d'autres procédés de recherche et qu'il était possible d'arriver à leur connaissance exacte en dégageant les causes immédiates, en en établissant le *déterminisme*, c'est-à-dire les conditions de leur production.

Mais il existe, entre les phénomènes de la nature inanimée et ceux de la vie, une différence fondamentale que Cl. Bernard avait bien entrevue, mais d'une façon tellement vague que c'est à peine si on le voit l'effleurer dans un ou deux passages de son livre devenu classique. Cette différence que des recherches ultérieures ont réussi à mettre en évidence, consiste dans ce fait que tandis que la nature inanimée forme un système discontinu dont les différentes parties, reliées entre elles par des liens lâches, peuvent facilement être séparées les unes des autres et considérées isolément, un organisme vivant forme au contraire un système clos dont toutes les parties sont étroitement

reliées les unes aux autres par des rapports de dépendance réciproque et sont toutes subordonnées à l'ensemble de l'organisme qui à son tour conditionne l'état fonctionnel de chacune des parties composantes.

Parler de causes *immédiates* des phénomènes vitaux, c'est donc imposer à ceux-ci une simplification arbitraire, et considérer *les causes seules* de ces phénomènes, sans tenir compte de leurs effets au point de vue de l'ensemble de l'organisme, autrement dit sans faire usage du raisonnement téléologique, c'est méconnaître la caractéristique la plus fondamentale de l'organisme vivant.

Il faut savoir gré à M. Bieganski d'avoir insisté sur la nécessité de rechercher les causes *médiates* des états morbides et le retentissement que ceux-ci exercent sur l'ensemble de l'organisme, soit en diminuant sa résistance vitale, soit en provoquant un certain nombre d'autres phénomènes, dits de *régulation* et destinés à augmenter au contraire cette résistance et à aider l'organisme dans sa lutte contre l'action de l'agent pathogène.

Mais la dépendance mutuelle des organes et de leurs états fonctionnels et leur subordination à l'ensemble de l'organisme ne constituent pas la seule caractéristique de l'être vivant dont le médecin ait à tenir compte dans ses raisonnements et dans les mesures thérapeutiques à entreprendre en présence d'un cas morbide.

Il doit encore et surtout avoir présent à l'esprit ce fait d'une importance capitale qu'une maladie, loin de survenir d'emblée, sous l'influence d'une cause toujours la même, avec toutes ses conséquences et tous ses effets toujours les mêmes, constitue au contraire un phénomène dynamique, évoluant chez un individu ayant son passé propre et son histoire propre, chez un individu ayant son hérédité particulière et ayant subi les influences d'un milieu particulier, ayant des organes qui dans les détails intimes de leur fonctionnement, dans la qualité et la quantité de leurs réactions, ne ressemblent à ceux d'aucun autre individu et qui, sous l'action d'une cause, même considérée comme pathogène, peuvent ou ne présenter aucune modification ou manifester des réactions qu'on ne retrouvera chez aucun autre individu ayant subi l'action de la même cause. Il en résulte que les généralisations, les classifications ne sont que d'un très faible secours lorsque, mis en présence d'un cas morbide, le médecin est obligé d'en formuler le diagnostic, le pronostic et le traitement. Il pourra encore dire à la rigueur que telle maladie par exemple est une pneumonie, mais d'une facon générale seulement, car il lui serait impossible de déduire de ce diagnostic la façon dont la pneumonie évoluera dans le cas particulier soumis à son observation ni de dire si les moyens de traitement généralement préconisés pour combattre la pneumonie se montreront efficaces et dans quelle mesure et à quelle échéance.

Le médecin, à l'encontre du savant qui se consacre à l'étude des phénomènes de la nature inanimée, est donc obligé d'*individualiser*, de ne procéder qu'en usant des plus grandes précautions, en tenant

compte de tout le passé antérieur de son malade et en se formant, d'après ce qu'il sait de ce passé, une idée sur l'état de chacun de ses organes, de leur force de résistance, de leurs idiosyncrasies, etc.

Tâche impossible, dira-t-on, difficultés insurmontables! Et l'on aura raison. Malgré tous les progrès réalisés dans les sciences auxiliaires de la médecine, la médecine elle-même, considérée comme science pratique, comme l'art de guérir les maladies, est encore pleine d'obscurité et d'incertitude. Ce n'est pas qu'elle soit absolument impuissante. Nous possédons un certain nombre, on peut même dire un assez grand nombre, de procédés et de moyens de traitement d'une efficacité à peine contestable. Mais le moindre défaut de ces procédés et moyens est que nous nous trouvons dans l'ignorance à peu près absolue quant à la façon dont ils agissent, quant aux causes de leur efficacité. Et dans les cas où ils se montrent efficaces, nous ne savons même pas si la guérison ne se serait pas produite sans eux, car, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne possédons aucun critère à l'aide duquel nous puissions apprécier l'efficacité de tel ou tel autre procédé thérapeutique. Entre l'absorption d'un médicament et son effet présumé, de même qu'entre l'action d'une cause morbifique et son effet visible, viennent en effet s'intercaler, grâce à l'extrême complexité de structure de l'organisme vivant, une foule de phases intermédiaires qui nous échappent pour la plupart et dont la connaissance nous serait pourtant indispensable, car ce sont ces phases intermédiaires qui constituent le véritable processus à l'aide duquel la maladie se réalise et la guérison s'accomplit.

Et les idiosyncrasies innombrables qui distinguent un organisme vivant d'un autre et de tous les autres déterminent dans chacun d'eux des réactions qui diffèrent de celles de tout autre organisme et font que nous ne pouvons généraliser ni conclure de la façon dont telle maladie ou tel médicament ont affecté tel organisme à la façon dont la même maladie et le même médicament affecteront tel autre. Nous nous trouvons ainsi réduits à des conclusions purement empiriques ou bien à des présomptions, à des hypothèses *a priori* dont le nombre a été si grand en médecine, plus grand qu'en aucune autre science et qui, cherchant à réduire tous les processus morbides à une seule cause générale, déduisaient de celle-ci les procédés et moyens thérapeutiques applicables à tous les cas. C'est ainsi que nous avons eu le système de Broussais, celui de Brown, le nihilisme thérapeutique de l'école anatomique, c'est ainsi que nous avons de nos jours la doctrine des infections et des intoxications. Sommes-nous plus avancés que ne l'étaient les médecins d'il y a cinquante ans ou même d'il y a cent ans? Il serait, sinon osé de l'affirmer, difficile de le dire, car pour se prononcer sur ce point, il faudrait avoir recours à des comparaisons statistiques qui, en médecine plus que partout ailleurs, se heurtent à des difficultés excessives en rapport avec le nombre incalculable de facteurs dont il faut tenir compte.

Une seule chose d'ailleurs est certaine : il existe (et la connaissance de ce fait constitue une des plus belles conquêtes de la science médicale dans l'organisme lui-même des forces de « régulation » se manifestant par des réactions physiologiques spontanées qui, faisant en apparence partie de la maladie elle-même, n'ont en réalité pour but que de s'opposer à celle-ci, de neutraliser ou d'atténuer ses effets, d'arrêter sa marche envahissante. Et, à côté de ces réactions purement physiologiques, on doit admettre l'existence dans l'organisme de réactions psychiques par lesquelles il manifeste sa « volonté de vivre » et que la présence du médecin et la confiance qu'il inspire au malade contribueraient à provoquer ou à rendre plus intenses. C'est peut-être dans ces réactions psychiques, conscientes ou non, qu'il faut chercher le secret de l'efficacité de tant de médicaments et autres moyens thérapeutiques, et la guérison résulterait ainsi, en dernière analyse, soit des ressources propres de l'organisme, soit de la suggestion pure et simple, soit de ces deux facteurs à la fois.

Cette conclusion est de nature à paraître pessimiste, mais elle n'est nullement décourageante, car la science est loin d'avoir dit le dernier mot sur toutes les questions qui se rapportent à l'art médical, et même dans l'état actuel de nos connaissances le rôle que le médecin est appelé à jouer est encore considérable. Il importe seulement de ne pas l'exagérer, de ne pas considérer comme absolus et imprescriptibles des préceptes basées sur des hypothèses et des intuitions auxquelles manque encore la vérification objective.

Il faut en tout cas louer l'auteur de n'avoir pas craint d'aborder ces questions si délicates de théorie de la connaissance médicale et d'avoir su se dépouiller de ses préjugés de médecin pour les traiter objectivement sans toutefois jamais perdre contact avec la réalité.

Dr S. Jankelevitch.

III. — Psychologie linguistique.

Fred Newton Scott. — The Genesis of Speech (Publ. of the *Moderne langage Assoc. of Amerika.* 1908, in-8°, 39 p.).

Le langage est comme la raison, comme la science, qu'il conditionne, un effet de la solidarité sociale, une conséquence de la *coopération* : de l'acte primitif d'un individu amenant un acte correspondant chez un autre ou plusieurs autres individus est sorti le geste indicatif ou désignatif, le symbole (que le mode ordinaire d'expression de certaines émotions, voire les manifestations de la gêne respiratoire [p. 16] ont fait surtout verbal) : telle est la thèse soutenue ici d'une façon originale, car l'auteur a pris comme exemples particulièrement saisissants le cas des rapports si naturels s'établissant spontanément entre la

mère et l'enfant (voir p. 11 et 17). L'auteur ne s'est pas contenté de la théorie darwinienne d'après laquelle les mouvements primitivement utiles pour la conservation de l'existence et la défense de l'individu ont pu devenir des gestes significatifs en cessant d'être immédiatement utiles (p. 5); il a voulu montrer comment « les mouvements expressifs étant les moyens grâce auxquels les individus sont liés les uns aux autres dans un agrégat social, sont *utiles* car ils servent à conserver et à promouvoir la vie en société » (p. 6). De même que l'interdépendance « l'intercommunication devient une absolue nécessité ». Les mouvements effectués par les membres d'un agrégat primitif, et par eux seulement, ont permis aux hommes du même groupe ou d'un groupe différent de reconnaître leurs amis ou leurs adversaires. Or le besoin de distinguer amis ou ennemis n'est pas aussi primitif que le désir d'avoir des aides, d'obtenir du secours (p. 9). L'enfant tend spontanément les bras vers sa mère et celle-ci répond à ce geste d'appel; dès lors tous deux « se comprennent ». Il appartient aux générations successives de développer ce germe du langage (p. 27). Des milliers de systèmes sont ainsi ébauchés ou constitués et les plus aptes contribuent, dans la lutte pour l'existence au triomphe de ceux qui les adoptent.

Dans cet intéressant discours l'auteur retrace hypothétiquement les grandes lignes du développement du langage. Il distingue d'abord deux catégories principales de mouvements corporels : 1° ceux qui servent à la vie de l'individu, et qui comprennent des mouvements cachés et des mouvements visibles, et, 2° ceux qui servent à l'expression, puis il s'applique à montrer que les seconds dérivent des premiers, du groupe des mouvements visibles, qu'ils sont des mouvements qui ont perdu leur fonction primitive qui était de servir à la vie individuelle pour en prendre une nouvelle, d'une utilité égale, celle de servir à la vie en société. Dans cette évolution des mouvements utiles à la vie individuelle vers le stade final de l'utilité sociale, il distingue deux moments : d'abord celui du signe de reconnaissance par lequel un membre d'un groupe révèle involontairement sa présence et son identité aux autres membres du groupe; puis celui de l'emploi volontaire d'un mouvement qui ne servait d'abord qu'à la vie individuelle comme moyen de communication (par exemple, le geste d'indiquer qui est une réduction de l'acte primitif de saisir).

Appliquant sa doctrine à la genèse du langage parlé, l'auteur considère celui-ci comme dérivant des mouvements respiratoires et des bruits et sons produits à l'origine, sans intention de communication sociale, par ces mouvements.

A. Pick. — UEBER DAS SPRACHVERSTAENDNIS. Leipzig, J. A. Barth, 1909. 70 pp., 2 M.

L'auteur a réuni dans cet opuscule trois études. La première traite de la compréhension du langage du point de vue de la pathologie; la deuxième, très courte, se rapporte au même sujet: enfin, la troisième est consacrée à la psychologie et à la pathologie de la pensée abstraite.

I. S'appuyant sur les faits pathologiques qu'il a passés d'abord en revue, Pick pense que les degrés de la compréhension du langage (entendu) se présentent schématiquement, en allant de bas en haut, à peu près ainsi :

1. Perception; si elle est troublée, le malade ne fait plus attention à la parole.

2. Langage indifférencié, perçu comme bruit (transition à la surdité psychique).

3. Langage distingué des bruits.

4. Langage reconnu comme langage; parties du mot reconnues comme sons vocaux.

5. Mot entendu correctement, mais non compris et répété automatiquement.

6. Mot entendu correctement et répété volontairement sans être compris.

7. Mot compris après que le malade l'a répété correctement.

8. Mot compris lorsque l'objet correspondant est présenté au malade.

9. Le mot entendu éveille d'abord d'autres mots, qui lui sont apparentés comme sens, et, par leur intermédiaire, l'idée correcte.

10. Le mot est compris de suite.

11. La phrase est comprise.

Pick admet comme explication de la surdité verbale une lésion de l'appareil de perception dont le travail va se compliquant de plus en plus vers les centres et de son prolongement central. Suivant que les effets de la lésion s'étendent davantage vers la périphérie ou davantage vers les centres, c'est la partie perceptive ou la partie aperceptive ou associative (v. Monakow) de la compréhension du langage qui se trouve davantage atteinte. Normalement (chez les droitiers), une lésion de l'hémisphère gauche suffit pour produire la surdité verbale. Fick croit cependant et s'applique à prouver que, normalement aussi, l'hémisphère droit joue un certain rôle.

Fick appelle en certains endroits l'attention sur le rôle de divers éléments comme l'accent, l'expression affective dans la compréhension des mots et des phrases.

II. L'auteur étudie ici le cas d'un malade atteint de troubles de la compréhension auditive des mots et qui peu à peu se guérit de ces troubles. Il signale une phase intéressante de l'amélioration progressive et interprète cette phase comme compréhension de mots isolés par l'évocation d'idées générales ou d'idées d'objets semblables à ce que les mots désignent; par exemple, le mot signifiant *langue* évoque

l'idée de *dents*. Il fait remarquer que des phénomènes analogues ont été signalés par d'autres : ainsi, par rapport à la partie expressive du langage, un malade de Mohr disait « bas » au lieu de « pantalon », « porte » au lieu de « fenêtre ».

III. La troisième étude est consacrée à la description d'un autre cas, avec relation détaillée des questions posées au malade et de ses réponses. Fick signale particulièrement chez ce malade la perte de la compréhension d'un grand nombre de désignations abstraites et générales; interprétant les réponses obtenues, il croit pouvoir conclure que chez son malade la compréhension des idées abstraites et générales dépend presque entièrement de l'évocation de souvenirs concrets et en particulier optiques; quand ces souvenirs manquent au malade, il ne comprend pas les mots abstraits : Fick croit donc en général que les souvenirs concrets ont une grande importance pour la pensée abstraite.

Dans un appendice, l'auteur revient sur la même question de la compréhension des termes abstraits. Un point important à signaler, c'est qu'il met en doute la validité de la loi d'après laquelle l'oubli des mots concrets se produirait plus facilement que celui des mots abstraits. Il me semble que la question est complexe et qu'on doit tenir compte, pour la résoudre définitivement, de l'éducation des malades considérés et du plus ou moins d'habitude qu'ils peuvent avoir des mots ou idées soit concrets, soit abstraits, sur lesquels portent les observations; l'oubli des noms propres se produit très facilement chez certaines personnes simplement peut-être parce qu'elles ne se servent que très rarement de ces noms et n'y prêtent pas attention quand elles les entendent; des mots abstraits et les idées correspondantes pourront pour la même raison être oubliés plus vite que certains mots concrets; bref il s'agit peut-être moins d'abstrait ou de concret que d'habitude et d'orientation ordinaire de l'attention.

B. BOURDON.

Karl Bühler. — UEBER DAS SPRACHVERSTAENDNIS VOM STANDPUNKT DER NORMALPSYCHOLOGIE AUS. Leipzig, J. A. Barth, 1909. 37 pp. (Extrait du *Bericht über den III. Kongress für experimentelle Psychologie zu Frankfurt a. M.*).

L'auteur considère successivement la perception acoustique et la compréhension du langage. Il résume les résultats acquis sur ces deux points ; les principaux sont les suivants : si celui qui écoute s'éloigne progressivement de celui qui parle, il perçoit d'abord mal les consonnes; puis il cesse de reconnaître les voyelles alors qu'il perçoit encore d'une manière relativement nette par exemple la mélodie, l'accentuation; — on tend à confondre les voyelles qui se ressemblent

phonétiquement, par exemple *e* et *i* ; — les résultats relatifs à la confusion entre elles des diverses consonnes manquent un peu de netteté ; B. croit pouvoir cependant conclure que l'on confond le plus souvent les consonnes soit sous le rapport de leur caractère phonétique, soit sous celui des particularités dues à la région d'articulation, c'est-à-dire qu'on confond entre elles les fricatives, les explosives, etc., ou bien les labiales, les dentales, etc.

L'auteur aborde ensuite la compréhension des mots. Il considère d'abord celle des mots isolés. Il fait remarquer que dans beaucoup de cas, peut-être dans le plus grand nombre, il nous est impossible de préciser la nature du phénomène psychologique de la compréhension. Quand la conscience du sens est pleinement développée, on trouve, évoquées par le mot, des représentations sensorielles plus ou moins rudimentaires associées à de la pensée. Souvent on pense plus qu'on ne se représente; souvent la représentation se tient au centre de la conscience du sens, parfois elle reste à la périphérie et peut même être étrangère à ce qu'on comprend : par exemple, le mot *lait* provoque chez une personne la représentation visuelle d'un pot et non celle du lait; Dugas, dit l'auteur, a proposé pour ce phénomène le nom de *parafantaisie*. Sur l'élément pensée du sens des mots, nous savons peu de chose.

B. fait remarquer justement que le mot agit sur nous autrement encore qu'en éveillant la conscience d'un sens; beaucoup de mots provoquent des phénomènes émotifs, certains excitent l'imagination.

L'auteur étudie ensuite la compréhension des phrases. Le sens de la phrase ne se forme pas par les sens des mots qui se succèdent mis bout à bout; le sens des mots mêmes peut se modifier à mesure que le phrase se développe, et un seul sens est choisi dans la phrase pour un mot parmi tous ceux que ce mot peut avoir. Les recherches expérimentales faites sur la phrase ont prouvé que la phrase elle-même peut parfois être comprise sans représentations sensorielles, et que de telles représentations, quand elles existent, ne constituent souvent qu'une partie accessoire du sens.

B. Bourdon.

IV. — Sociologie.

Eugène de Roberty. — Sociologie de l'Action, Paris, F. Alcan, in-8°, 352 p. 1908.

La raison humaine est « fille de la cité »; l'intelligence humaine s'est développée en fonction de la vie collective, de l'action sociale

qui domine la pensée commune, scientifique et philosophique, elle-même antérieure aux formes supérieures de la pensée individuelle; — telles sont les thèses fondamentales auxquelles sont disposés à souscrire comme nous l'avons fait il y a dix ans, nombre de sociologues contemporains. Mais c'est une révolution pénible à accomplir dans le monde philosophique que d'amener la plupart des métaphysiciens à partir d'une vague pensée collective pour aboutir à la raison individuelle, au lieu de s'élever de l'âme individuelle à la connaissance commune. Cependant faire dériver les formes les plus relevées de notre activité intellectuelle d'une *interdépendance naturelle*, d'une *solidarité primitive* des consciences, c'est bien à notre avis le seul moyen d'expliquer « l'universalité et la nécessité » des fondements rationnels de notre pensée objective. Et c'est pourquoi nous attachons une importance particulière au dernier ouvrage de M. de Roberty, qui traite d'abord de « l'*interaction mentale* » et des *origines sociales* de la raison (voir ma *Solidarité sociale*, p. 147) pour aboutir aux « origines rationnelles de l'action ».

« Les rapports intercérébraux qui forment l'essence de ce que nous appelons le phénomène social modifient la cérébralité organique en lui permettant d'atteindre des idées générales, de se remplir de concepts abstraits, produits de l'expérience collective, au lieu de s'arrêter aux images et aux représentations concrètes, produits de l'expérience bio-individuelle » (p. 2). Cette phrase exprime l'essentiel de la théorie psycho-sociologique : de la pensée individuelle, bio-psychique, bien que déjà sociologique par l'hérédité, dépendent directement les phénomènes concrets; de la pensée collective dépend la constitution des symboles scientifiques ou métaphysiques, des abstractions et de leurs systèmes. La connaissance objective est un fait « bio-social » (p. 7), un produit de « l'interconscientiel » ou « surorganique ». Il en est de même, cela va sans dire, de la moralité (p. 14) qui dérive des institutions sociales sans lesquelles l'individu ne serait pas ce qu'il est, ne serait pas une « personne morale ».

« Le langage articulé est la série des mouvements spéciaux où s'extériorise l'interaction psychique, l'expérience collective » (p. 17). Ce n'est que par un « renversement finaliste de la série causale » que l'on peut faire de la communication des pensées, des théories métaphysiques et des connaissances scientifiques, le terme ultime de l'évolution (conçue comme un passage de l'individuel au collectif). On a donc tort, par exemple, de faire dériver le langage humain du geste animal : l'un et l'autre sont « le produit de la socialité » (p. 20); c'est « l'interaction psychique » qui les fait « se développer et s'épanouir ».

« L'interaction conscientielle débute par former des consciences socio-individuelles rudimentaires et peu différenciées: ce qui veut dire que leur moyenne ou résultante, la conscience du groupe, coïncide

alors, à peu de chose près avec chacune de ses composantes » (p. 31). Sans doute, l'évolution sociale amène la différenciation mentale qui permet à chaque pensée individuelle de s'affirmer, de s'opposer parfois nettement aux autres : « la collectivité absorbe de moins en moins l'individu social »; à la solidarité primitive sans individualités marquées succède la solidarité dite *organique* qui suppose une grande diversité d'éléments de plus en plus hétérogènes; mais « dans la mesure où les animaux ont un moi différencié, ils en sont redevables à la société rudimentaire » (p. 35).

« Dans une conscience isolée des autres, jamais une connaissance ne surgit. Pour que le phénomène cognitif le plus rudimentaire se produise, il faut déjà une collaboration de consciences » (p. 37). La « phénoménalité surorganique », due à l'interdépendance des processus individuels, est « la réalité mondiale qui se pense elle-même » (p. 47). Elle est d'abord pensée confuse, indistincte; puis elle devient « à la fois analytique et hypothétique (savoir), synthétique et apodictique (religion ou philosophie), syncrétique et symbolique (art), enfin pratique et téléologique (action) ». La réalité sociale est donc « un phénomène cognitif »; c'est la *raison* même, « y compris sa négation ou son degré inférieur, la déraison » (p. 51).

La théorie de M. de Roberty l'amène à une sorte de réhabilitation des *abstractions*, honnies de certains positivistes (cf. p. 88) : « L'expérience collective accomplit sa mission civilisatrice » en donnant un essor incomparable à la pensée générale et abstraite (p. 59). Il y a un incessant échange d'images concrètes et génériques entre les consciences individuelles qui les comparent et découvrent leurs ressemblances ou dissemblances; qui analysent et finissent par substituer une synthèse unique (le type abstrait, désigné par un mot) à la multitude des synthèses particulières (images concrètes) : c'est la « socialisation des expériences bio-individuelles » qui permet de concevoir les abstractions (p. 64). « Reprocher à la connaissance d'être trop abstraite, de se tenir hors du temps et de l'espace, équivaut presque à reprocher à l'ignorant son trop grand savoir » : les concepts généraux et surtout les concepts universels sont en effet « des expériences constantes, stables, cristallisées et parfois même devenues héréditaires » (p. 74); plus on a de véritables concepts (non pas de fausses idées telles que nombre de conceptions métaphysiques [p. 87], plus on est vraiment riche en savoir collectif, en connaissance objective. (« Les lois de la nature sont le propre effet des phénomènes et non leur cause »; ce sont des résultats de l'expérience collective, de la connaissance; elles ne s'opposent donc pas à la pensée conceptuelle, elles se confondent avec elle.) « Plus la connaissance est générale et abstraite, plus elle se rapproche de la connaissance absolue » (p. 81).

Cependant, « selon Marx, dans l'échelle des valeurs ou forces pure-

ment psychiques qui déterminent les événements de l'histoire, la pensée analytique, la pensée synthétique, la pensée symbolique et leurs produits, la science, la philosophie, l'art, occupent une situation dépendante, une place secondaire » (p. 170). Or pour M. de Roberty ce que Marx considère comme une superstructure est « la cause immédiate de l'évolution prochaine ou future des institutions et conditions sociales qui aujourd'hui sont en voie de se former; et il en fut toujours ainsi, aussi loin que nous puissions remonter dans le passé ». La connaissance scientifique ne suffit pas sans doute à déterminer l'action; mais « avec l'aide ou par l'intermédiaire du sentiment qu'elle provoque » elle la dirige sûrement. « Ma diffusion de la connaissance apparaît ainsi comme la condition nécessaire pour que des actes et des séries d'actes se manifestent, des mœurs s'établissent, des coutumes se consolident, des événements historiques se produisent » (p. 188). L'imitation, dont Tarde a voulu faire le principal facteur de l'action sociale, ne se produit pas si la connaissance lui est contraire (p. 190); la contrainte dont M. Durkheim a fait le phénomène primordial de la vie sociale demande à être expliquée, loin de pouvoir servir d'explication (p. 193). Les trois grands facteurs sociaux sont : la science, la philosophie et l'art (p. 206). Il est bien entendu que la philosophie ne s'oppose pas au savoir scientifique; à ce savoir précis, exact, elle juxtapose un savoir problématique, une conception générale de l'univers plus ou moins bien fondée (p. 218). L'action sociale d'ailleurs « tendra de plus en plus à devenir une action savante » (p. 220). Mais « l'unité supérieure de la conduite échappera à la direction scientifique »; à la philosophie appartient le pouvoir de « coordonner en un système, en une conduite générale, nos actes épars et leurs diverses séries particulières » (p. 224).

L'auteur se montre, après bien d'autres, sévère pour le *pragmatisme* : « concevoir chaque théorie comme née d'une pratique et comme engendrant une pratique, cela constitue un cercle vicieux » (p. 255). « Ce que je conteste d'une façon absolue, c'est qu'on puisse attribuer à la pratique, routinière, par essence, ce qui est l'effet ou le résultat de la recherche spéculative. » L'acte n'est ni cause efficiente, ni terme initial. « Entre l'acte accompli et l'acte à accomplir s'insérera nécessairement la suite tout entière des modes essentiels de l'interaction psychique et c'est l'évolution spontanée de ces modes qui déterminera l'évolution corrélative des actes » (p. 265).

« La pensée esthétique est une forme de l'expérience ou de la recherche collective qui se greffe directement sur cette autre modalité de la même recherche, la pensée synthétique » (p. 266). Il n'est donc pas surprenant que l'art, comme la philosophie et la science, puisse être appelé à diriger l'action. C'est l'intermédiaire entre la « vérité synthétique et apodictique, basée sur la vérité analytique et hypothétique, et la vérité pratique et téléologique ». La recherche de l'utilité ne vient

qu'en dernier lieu, après celle de la Vérité, celle de l'Unité, et celle de la Beauté (p. 269). On descend ainsi des facteurs les plus sociaux aux plus individuels, conformément au thème fondamental de cette étude.

Nous retiendrons surtout de cet exposé parfois touffu l'idée maîtresse de l'étroite connexion de la vie sociale et de l'activité scientifique, philosophique ou esthétique. Il y a, nous semble-t-il, une voie désormais ouverte à tout un ordre d'études, qu'en dépit de certains anathèmes, nous appellerons psycho-sociologiques : études sur l'origine sociale et l'évolution, grâce à la solidarité intellectuelle des hommes, de toute la pensée conceptuelle et rationnelle, de tous les sentiments supérieurs, de tous les modes d'activité individuelle dus à la civilisation. On ne saurait étudier convenablement la *raison* humaine en dehors de la vie sociale.

G.-L. Duprat.

G. de Greef. — Précis de sociologie. Vol. in-8°, 322 pp. Paris, F. Alcan, éditeur. 1909.

M. de Greef, déjà connu par ses contributions importantes à la science sociologique, s'est proposé de résumer, de condenser dans ce « Précis » ses idées et recherches personnelles relatives à quelques-unes des principales questions qui intéressent cette science, et l'on peut dire qu'il a réussi à réaliser ce tour de force de donner en un volume de dimensions relativement modestes, un tableau d'ensemble de l'état actuel de sociologie, aussi intéressant pour les initiés qu'instructif pour les profanes.

Le « Précis » de M. de Greef est divisé en quatre parties : la première traite les questions de classification, de méthode et d'analyse, les trois autres décrivent successivement les fonctions, systèmes et organes dont se compose une société, la structure d'ensemble et la vie d'ensemble des sociétés. Autrement dit, après avoir établi la place qu'occupe la sociologie dans l'ensemble des sciences, l'auteur établit la classification des faits et phénomènes sociaux et donne la description de la vie sociale à l'état statique et à l'état dynamique.

M. de Greef se rattache par quelques-unes de ses conceptions à l'école positiviste, mais il n'accepte le positivisme qu'avec toutes les corrections et toutes les réserves que lui ont imposées les progrès ultérieurs de la pensée scientifique et de la réflexion philosophique. En ce qui concerne par exemple la classification générale des sciences, il considère bien la sociologie comme la science la plus complexe de toutes, mais au lieu de la placer immédiatement après la biologie, il intercale entre elle et celle-ci la psychologie dont il fait une science

abstraite, indépendante et à laquelle il rattache la logique. Il n'admet pas davantage le schéma des trois états qui, dans la pensée de Comte, résumait toute l'évolution sociale en donnant à celle-ci un caractère presque exclusivement idéologique. Ce schéma ne serait applicable, d'après M. de Greef, qu'à une certaine catégorie de faits sociaux, à ceux qui constituent ce qu'il appelle la « psychologie collective ». Quant à l'ensemble de l'évolution sociale, elle résulterait de l'action combinée de trois facteurs : l'inorganique, l'organique et le psychique, le premier représenté par le territoire et le milieu extérieur en général, les deux autres par la population. C'est la réunion, l'action combinée de ces trois facteurs qui imprimerait à toute société le caractère d'un « superorganisme » lequel, tout en ne se distinguant, sous beaucoup d'autres rapports, de l'organisme biologique que par des différences quantitatives, présente du moins ce caractère qualitatif distinct que tandis qu'un organisme *change* et *se contracte*, une société *échange* et *contracte*, autrement dit possède « la propriété de fonctionner et de s'organiser contractuellement, et même de faire de cette propriété (qui se manifeste d'abord en dehors de la conscience) une méthode (consciente) ».

Territoire et population : voilà donc les deux éléments derniers, irréductibles que nous révèle l'analyse de toute société. Combinons ces deux facteurs, refaisons leur synthèse et voyons les phénomènes qui vont se produire successivement. Il s'agit en d'autres termes d'établir une classification des faits sociaux, et cette classification l'auteur l'entreprend dans le même esprit et d'après les mêmes principes qui ont présidé à la classification générale des sciences proposée par A. Comte : dans l'ordre de généralité décroissante et de complexité croissante. Voilà donc la classification des faits sociaux proposée par M. de Greef : système économique, système génésique, système esthétique, psychologie collective, système moral, système juridique. Le système économique, et plus particulièrement le système de la circulation des produits, comprendrait donc les faits sociaux les plus simples, les plus généraux et en même temps les plus fondamentaux, ceux dont les modifications détermineraient des modifications dans tous les autres ordres de faits sociaux, ou plutôt ceux dans lesquels il faut chercher les causes premières de ces modifications.

Une pareille classification n'est pas sans soulever certaines objections, en tant que classification d'abord, car il est permis de se demander si les faits sociaux comportent une hiérarchie au sens propre du mot, au même titre que les sciences, et ensuite en ce qui concerne la prédominance accordée au système économique, même dans les sociétés civilisées, fortement différenciées. Mais la place nous manque pour entreprendre ici une discussion à ce sujet.

Après avoir ainsi fait un essai d'analyse et de synthèse des phénomènes sociaux, l'auteur montre toutes les fonctions, tous les organes et systèmes d'organes sortis par voie de différenciation d'un état

d'indivision, d'homogénéité originaires, indivision et homogénéité purement relatives, car, contrairement à l'opinion de Spencer, M. de Greef admet que même dans les sociétés les plus primitives une certaine différenciation, une certaine instabilité, une certaine inégalité devaient déjà exister pour qu'une différenciation et une évolution ultérieures fussent possibles.

Nous voilà enfin en présence d'une société constituée, déjà plus ou moins différenciée. Il s'agit de dégager les lois qui président à sa structure, à son état statique. Ces lois, au nombre de huit (lois de limitation, de connexité, d'agencement, de corrélation, de continuité, de simultanéité et de coexistence), ont toutes pour effet d'assurer l'interdépendance étroite de tous les faits sociaux, leur subordination réciproque et la subordination de chaque ordre de phénomènes à tout l'ensemble de la structure sociale. On pourrait trouver que l'auteur a multiplié sans nécessité le nombre de ces lois, dont quelques-unes font incontestablement double emploi. Nous n'y insisterons pas. Disons en revanche que ce qu'il appelle « loi de limitation » nous paraît une conception très heureuse et très intéressantes en ce qu'elle explique mieux que ne le fait la loi d'*imitation* et d'une façon applicable à tous les cas, les ressemblances que les sociétés humaines présentent entre elles au cours de leur évolution qui dans ses lignes générales a été la même pour toutes : c'est que « les variations des éléments constitutifs de toute société, le territoire et la population, sont non pas infinies, mais limitées » et que « la structure et la vie sociales sont soumises à des conditions constantes et nécessaires, lesquelles, sauf certaines variations relativement accessoires, sont partout identiques et font que toutes les structures sociales manifestent une unité de plan, non pas préalable à ces conditions, mais résultant des limites de variation de celle-ci ».

Nous ne pouvons enfin que signaler la dernière partie du livre consacrée à la dynamique sociale et où l'auteur complétant une fois de plus les vues de Comte et de Spencer et se basant sur les dernières données du transformisme, conçoit l'état social comme un état éminemment instable, mais tendant constamment vers l'équilibre, comme sujet à des variations lentes et continues qui ne sont pas seulement automatiques, mais dépendent en grande partie de l'intervention des volontés « individuo-sociales », ces variations comportant aussi bien un développement progressif que des phénomènes de régression, sans qu'il soit toutefois possible d'admettre des retours réels à des états antérieurs. Les commencements de l'évolution sociale nous échappent et nous ne pouvons lui fixer de limite. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'en dégager la tendance, et dans l'état actuel de nos connaissances cette tendance paraît consister dans une différenciation croissante et de plus en plus étendue, grâce à laquelle les mouvements qui s'accomplissent dans la vie intra- et intersociale diminuent d'amplitude tout en augmentant en nombre, ce qui rend possible une coor-

dination, une *égalisation* de plus en plus parfaite entre tous les éléments et toutes les fonctions dont se compose la vie des sociétés.

Dr S. JANKELEVITCH.

Paul Lafargue. — LE DÉTERMINISME ÉCONOMIQUE DE KARL MARX. *Recherches sur l'origine et l'évolution des idées de justice, du bien, de l'âme et de Dieu.* 1 vol. in-16 de 384 pp. Paris, Giard et Brière (*Bibliothèque socialiste internationale*).

Marx, dit M. Lafargue, a proposé une nouvelle méthode d'interprétation de l'histoire. Cette méthode, que les historiens, les sociologues et les philosophes ignorent — parce qu'ils redoutent que le penseur communiste ne corrompe leur innocence, et ne leur fasse perdre les faveurs de la bourgeoisie — s'inspire de ce principe que la marche de la civilisation est déterminée par les variations du milieu social, et notamment du mode de production. Les grandes idées elles-mêmes qui paraissent dominer la civilisation, sont des conséquences des phénomènes sociaux, lesquels en évoluant les créent, les transforment et les suppriment; et si la doctrine de l'innéité a pu jouir de quelque faveur, c'est seulement parce qu'elle conduit à l'adoration du bourgeois, le type de la nature humaine arrivée à son complet développement, et à la consécration de la société bourgeoise, fondée sur les principes immuables du bien et du juste.

M. Lafargue applique donc la méthode d'interprétation marxiste à l'histoire de quelques grandes idées. Il montre, par exemple, comment l'idéal moral est né, et comment il s'est transformé. Ç'a été d'abord un idéal héroïque. Puis, les conditions économiques ayant changé, la morale individualiste de la bourgeoisie est apparue. Cette morale, que Socrate et Platon ont formulée les premiers, ne fait que donner une sanction philosophique à la mise en partie double de la vie; car le bourgeois se débat dans un conflit : il doit capter la bonne opinion du public en se parant de vertus, et il doit se garder en même temps, s'il veut prospérer, de pratiquer ces vertus qu'il affecte. Et cela ressort du choix même que nos philosophes firent du mot courant pour désigner le Bien; de même, les Pères de l'Église appelèrent du nom de *beatus*, qui signifiait riche, l'homme qui possède la grâce de Dieu.

On verra, après cela, l'origine de l'idée de l'âme et de celle du paradis; comment cette idée de l'âme a subi une éclipse pendant la période de la famille patriarcale, et pourquoi elle a retrouvé plus tard sa splendeur.

On apprendra aussi de M. Lafargue pourquoi les bourgeois croient en Dieu, et les prolétaires, pas. Le bourgeois croit en Dieu parce qu'il est réduit à attribuer au hasard ce continuel va-et-vient des

richesses auquel il assiste, et dont il est incapable de pénétrer les causes. En outre, le billet de banque qu'il manipule, et qui incorpore une force sociale si peu en rapport avec son peu de substance, prépare l'intelligence bourgeoise à l'idée d'une force qui existerait indépendamment de la matière. Et si le bourgeois croit à un Dieu universel, c'est à cause du caractère cosmopolite de la civilisation capitaliste.

J'ai essayé, dans le résumé qui précède, de donner une idée du style de M. Lafargue. Celui-ci, à l'imitation de Marx, poursuit sans cesse le bourgeois de ses sarcasmes. Le bourgeois, écrit-il quelque part, se moque autant de savoir que ses richesses sont des récompenses de ses qualités, que d'apprendre que les truffes qu'il mange aussi voracement que le cochon sont des champignons cultivables.

Laissons le style. M. Lafargue a voulu augmenter le crédit du « matérialisme historique » en montrant quels résultats on peut obtenir lorsqu'on s'en sert comme d'un instrument de recherches. Il est à craindre que l'emploi qu'il fait de cet instrument ne satisfasse pas pleinement les partisans des méthodes rigoureuses.

AD. LANDRY.

Edmond Picard. — LE DROIT PUR. Un volume, in-12, 401 p., Paris, Flammarion (Biblioth. de Philosophie scientifique).

Cette encyclopédie du droit, ou « synthèse des généralités abstraites de la science du droit », abonde en aspects divers, tel un Précis, dont les notions, d'ailleurs, ne seraient pas toutes classiques. C'est une réimpression d'un livre de plus de 500 pages in-8°, dont seul a disparu le sous-titre : Les permanences juridiques abstraites. Le fond n'en reste pas moins aussi abstrait que vivante la forme. L'un et l'autre le différencient des vieilles philosophies du droit, qu'il renouvelle par ses aperçus juridiques et sociologiques comme par ses métaphores et ses néologismes. Auteur d'ouvrages littéraires estimés, M. Picard écrit le droit en un langage poétique. Comme Ihering, dont il subit quant au fond la puissante suggestion, il mériterait le titre de juriste-poète; le même enthousiasme de novateur se traduit chez lui par la même emphase.

Il est d'ailleurs infiniment plus discipliné. C'est dans un ordre rigoureux qu'il classe, définit et examine toutes les grandes notions juridiques.

A quoi, d'abord, reconnaît-on un droit? Il a pour critère la contrainte sociale; c'est un idéal armé de la force. Le droit, c'est l'ensemble des devoirs à l'accomplissement desquels on peut être contraint par la force sociale organisée. — Le phénomène juridique n'est pas le produit de la raison raisonnante, du « travail malsain du jurisconsulte de

cabinet ». Ce sont les masses populaires qui exsudent le droit. Chaque besoin social nouveau, chaque découverte, arrive avec ses nécessités juridiques à satisfaire : chemins de fer, télégraphe, automobiles, etc. De là la complexité croissante des règles juridiques. — L'anatomie d'un droit décèle un sujet, un objet, un rapport, une protection-contrainte, que l'auteur schématise. Rien ne s'oppose, remarque-t-il, à ce que l'animal soit traité en sujet de droit. C'est là une partie ontologique et logique. — Ensuite vient une partie scolastique, celle des classifications du droit : personnel, réel, civil, pénal, etc. — La dynamique du droit expose le développement des droits et du Droit : d'une part, leur production ou plutôt leur découverte par la vie (coutume), par le pouvoir (loi), par la science et par l'exégèse (juges et juristes), et, d'autre part, leur application, c'est-à-dire leur source (contrats, etc.), leur jouissance et leur exercice.

Ce qui, en ce livre, intéressera le plus les philosophes, ce sont les chapitres consacrés à l'évolution, au fondement et au but du droit (étiologie et téléologie). Quels sont donc son principe, sa cause et sa fin ou son utilité?

Le droit n'est pas une construction immobile, il est à l'état d'écoulement. C'est une perpétuelle conquête : sa mise au jour nécessite des efforts intellectuels, sa réalisation et sa conservation exigent des combats qu'Ihering a excellemment mis en lumière dans *la Lutte pour le droit*. L'élaboration du droit est le fait, non des juristes, — élément de stagnance, — ni des législateurs, mais de chaque individu et surtout des néophiles. La question sociale n'est qu'une question de droit. La lutte doit, du reste, se concilier avec des accords, car ce sont les espèces les plus sociables qui remplissent le monde. M. Picard note finement (p. 222 et s.) les facteurs de respect et de réforme du droit, l'importance de la certitude d'accomplissement de certains faits sociaux, le rôle du sentiment juridique et l'ennoblissement qui en résulte (Romains, Anglais), les traits de l'obéissance spontanée et de l'inadaptation à l'idéal juridique qui nécessite la contrainte.

L'évolution du droit, comme toute évolution, suppose une partie fixe et une partie variable. L'auteur les examine successivement. Il en résulte le Progrès juridique, schématisé par la spirale de Gœthe. Les moteurs de cette évolution sont : 1° les races prévalant sur les climatologies, et notamment l'Aryenne, éducable et progressive; 2° ensuite, le milieu, d'où dérive l'impératif géographique du droit; 3° l'intrusion étrangère, même à main armée et d'où résulte altération ou mélange; 4° l'imitation, le mimétisme juridique, des arrêts et des lois (Japon); 5° les grands juristes, incarnant la race, néfastes s'ils substituent leur métaphysique à la nature, car le vrai juriste doit rester berger, préoccupé des besoins et des instincts de son troupeau; 6° l'atavisme juridique, la tradition, nuisible ou salutaire selon son degré (droit romain, en Europe); 7° le progénisme, qui nous pousse vers le futur; 8° la technique juridique, dominée par le but social;

9° la densité de population : 10° l'harmonisation de chaque partie avec les autres et avec le milieu social. Le temps par lui-même n'est pas un facteur de l'évolution du droit. A chaque époque correspond une « coupe » différente, et les périodes juridiques sont hétérochrones, le travail judiciaire allant en s'accélérant. Les tentatives de résurrection sont aussi dangereuses que stériles.

D'où vient le droit et à quoi sert-il? Telle est la question des questions. M. Picard n'insiste pas sur les liens qui rattachent le fondement du droit à sa fonction et à sa genèse. Pour lui, le droit n'est pas arbitraire, il ne dérive pas de la volonté des Dieux, des souverains ou du peuple ; celle-ci, selon des « lois secrètes », le trouve préexistant dans le Cosmos et la preuve en est, dit M. Picard en des pages quelque peu mystiques, que l'homme conçoit un Droit plus parfait que les réalités contingentes. On ne saurait, d'ailleurs, prétendre que le Droit a une existence distincte des esprits qui le conçoivent et dont l'infirmité est sa seule raison d'être : aussi l'auteur, avec l'école positiviste, en voit-il le fondement dans la vie par son côté externe et par son intimité.

L'étiologie juridique ne saurait être séparée de la téléologie. Les causes agissent dans la direction d'un certain but, et la préconception de ce but, la sélection mécanique qui en résulte sont des causes efficientes qui tendent à le réaliser. Le pourquoi du droit, sa destination sociale, son contenu idéal, c'est la justice. Pour préciser celle-ci, l'auteur écarte les aberrations du droit : excès ou défaut dans la contrainte (despotisme, empiétements sur la morale, d'où le tracé de la ligne de démarcation), dans certains rapports (propriété), dans certains objets (immeubles et, à l'opposé, productions intellectuelles), dans le sujet (esclavage, prolétariat). La justice n'est pas autre chose que l'harmonie entre les divers éléments du droit.

La société a pour but la satisfaction des besoins, le bonheur humain. Le bien social ayant été successivement cherché dans la divinité, dans le ou les chefs, et dans le peuple, c'est ce dernier principe qui doit prévaloir, par l'altruisme. Ni autoritarisme, ni individualisme effréné, mais, à la fois, spontanéité et solidarité. La justice se résume en ce tétragramme : De chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins (p. 336 : *normalement* entendus), par l'effort de chacun, par l'effort de l'ensemble. Malgré une commune condamnation de la fainéantise, du parasitisme, de la pléthore, de l'égoïsme, du brutal laisser passer, cette formule s'oppose à celle que Spencer justifie par les nécessités de la vie et de l'évolution, et notamment par les lois naturelles de la sélection mises à l'impératif : à chacun les conséquences de ses qualités intrinsèques et de sa conduite. Mais M. Picard se rapproche de Spencer par un idéal de coopération volontaire et de limitation spontanée sans contrainte, en somme « d'anarchie, au sens épuré de ce mot ».

« Le Droit est une force sociale cosmique (étiologie), — réalisé sous forme de jouissance, s'exerçant par un sujet, sur un objet, protégé par

la contrainte sociale (ontologie), — ayant pour but la justice (téléologie) » : telle est la formule par laquelle l'auteur résume ses conclusions, sans que sa concision permette d'y refléter ce qu'il y a de puissant et de beau, dans cette exposition du haut savoir juridique.

JEAN LAGORGETTE.

Léon Duguit. — LE DROIT SOCIAL, LE DROIT INDIVIDUEL ET LA TRANSFORMATION DE L'ÉTAT. — Conférences faites à l'École des Hautes Études sociales. Un vol., 154 p., in-16. F. Alcan, éditeur (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Ni droit social ni droit individuel, voilà comment M. Duguit interprète le titre de son ouvrage. Les individus et la société n'ont aucun droit, comme tels ni de quelque façon que ce soit. Il n'existe pas de *droit subjectif* attaché à la personnalité. Le droit, c'est-à-dire le pouvoir reconnu à une personne de s'imposer comme telle à d'autres personnes, n'est qu'une notion métaphysique, impliquant, au dire de l'auteur, essence et substance.

Il y a pourtant une limite à la force : la *règle sociale objective*, qui existe certainement et ne peut pas ne pas exister, car sans elle la société, indispensable, n'existerait point. Son fondement réside dans la solidarité « ou » interdépendance qui résulte de la communauté des besoins et de la division du travail. C'est une règle de droit et non une règle de morale (dont M. Duguit donne, en passant, les signes distinctifs), car elle s'applique aux manifestations extérieures de la volonté humaine, non à ses pensées et désirs, et elle n'impose que des actes ayant une valeur sociale. Sa nécessité est toute relative, et elle implique seulement, pour les individus qui détiennent la force, le « pouvoir » (matériel? ou putatif? Ils l'ont, en fait. Juridique? Serait-ce, alors, autre chose qu'un « droit »)? d'organiser une réaction sociale contre ceux qui violent cette règle. Nous sommes loin du droit naturel. Cette conception mécanique omet ce qu'il y a de psychologique et aussi de profond dans l'idée de droit, suppléant à un pouvoir effectif manquant chez un sujet ou à la croyance en ce pouvoir. Les mobiles moraux et juridiques reposent, sans doute, sur une fiction, mais il convient de se demander si cette fiction n'est pas indispensable. Sa persistance seule tendrait à le prouver.

Le droit subjectif, rapporte l'auteur, a eu dans l'histoire deux incarnations : l'*imperium* de la collectivité, ou puissance publique, et le *dominium* de l'individu, ou propriété. A leur apogée chez les Romains, elles ont décliné sous la féodalité et n'ont été relevées que par la monarchie et les légistes, par la Révolution et par Napoléon.

La *puissance publique*, comme autorité supérieure, n'existe pas, — pas plus en vertu du droit divin que de la souveraineté nationale. Substratum de cette souveraineté, la personnalité de la nation n'est

qu'une formule; la loi, qui en est l'expression prétendue, n'est que la volonté de quelques-uns. Comme on le tenta par la théorie du droit individuel, il faudrait de nouveau limiter l'omnipotence de l'État, si l'État, sous sa forme autoritaire, n'était en train de mourir. Le régime nouveau qui s'y substitue reposera sur deux éléments : la règle sociale ou droit objectif, d'une part, *fondé* sur le *fait* de l'interdépendance, et, d'autre part, la décentralisation et le fédéralisme syndicalistes, c'est-à-dire l'accomplissement des fonctions sociales par les différentes classes. Une telle « règle obligatoire, impérative par elle-même » (p. 52, 58) ressemble d'autant plus à l'impératif catégorique, que l'auteur la justifie seulement par la « raison »; mais il remplace les nécessités de la coexistence chères à Kant, par l'interdépendance qui crée non seulement des limites négatives à la collectivité, mais des obligations positives (d'assistance, etc.). En ce qui concerne l'activité sociale, M. Duguit compte surtout sur l'associationnisme corporatif, sur le syndicalisme, d'ailleurs non révolutionnaire et notamment de fonctionnaires, — tout le monde étant appelé à le devenir en ce sens que chacun remplirait désormais un rôle social. Les groupements professionnels décentralisés (« classes sociales », d'après l'auteur) peuvent seuls, à l'exclusion de l'État, se charger des besognes nouvelles, d'ordre économique, qu'on impose à la collectivité. Ils réaliseront l'organisation de la masse amorphe des individus en unissant ceux entre lesquels existe une interdépendance particulièrement étroite (due à ce qu'ils accomplissent une besogne de même ordre dans la division du travail social). L'accord spontané de ces groupements réduira le rôle de l'autorité au minimum : au contrôle de l'activité sociale. Et, dans ce domaine même, l'administration verra ses pouvoirs limités par la règle objective. M. Duguit prédit que ce mouvement d'organisation syndicale remplira tout notre siècle.

C'est aux groupes professionnels, et provisoirement aux individus, mais non à la collectivité, qu'il attribue la *propriété*, devenue de droit subjectif fonction sociale. Après Auguste Comte, il la rappelle à cette fonction, qui consiste à former et à administrer les capitaux par lesquels chaque génération prépare les travaux de la suivante.

Toutes ces fonctions, toutes ces règles, seront dans la société future déterminées non par des démagogues, mais par des juristes (ou plutôt des sociologues). La nature de l'exposé de M. Duguit, pas plus que son étendue, ne lui permettait de leur ouvrir la voie par quelques détails. Il n'a pas manqué pourtant de compléter ici, de préciser et même de rectifier sur certains points les données de son important ouvrage sur *l'État, le droit objectif et la loi positive.*

JEAN LAGORGETTE.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The British Journal of Psychology

(vol. II, p. 24; 1907-1908).

E. Bullough. *On the apparent heaviness of colours (contribution to the æsthetics of colour)* (p. 111-152). — Travail inspiré par l'étude de Lipps sur les « facteurs esthétiques de la contemplation de l'espace ». L. a étudié l'influence esthétique des lignes, courbes, etc., dont la force de sensation sur nous est contre-balancée par celle d'autres lignes B. veut faire un travail analogue pour les couleurs. Certaines teintes sombres sont préférées à d'autres plus claires : on a tiré de là tout un ensemble de règles dont on n'a jamais examiné le fondement psychologique. Le problème que l'expérience veut chercher à solutionner est : jusqu'où s'étend la loi posant que les teintes ombres au-dessus des claires, font bien? Est-elle simplement applicable aux ombres ou aux tons? Quel est le fondement de ces lois? — Partant de là, B. a organisé un certain nombre d'observations et d'expériences, en juxtaposant les couleurs en question, a analysé les résultats de ces expériences et appuyé ces analyses par de l'introspection. De ces recherches, il résulte d'abord que la même loi s'applique aux différences de ton et aux différences d'ombre, mais moins exactement aux différences de ton : en second lieu, que certaines couleurs paraissent plus *lourdes* que d'autres, et qu'il arrive aussi que certaines couleurs *allègent*. Pourquoi? B. l'explique ainsi : supposons que nous regardions deux pierres, l'une double de l'autre : la plus grosse nous paraîtra plus lourde, parce qu'elle paraît avoir plus de matière. Supposons de même deux verres contenant un mélange inégal d'eau et de vin : celui qui contient le plus de vin *paraît* être plus lourd, par ce qu'il contient plus de la substance vin : ce qui ne signifie pas qu'il soit plus lourd : mais il le paraît. De même pour les couleurs : elles paraissent d'autant plus lourdes qu'elles contiennent davantage de pigments.

J. H. Wimms. *The relative effects of fatigue and practice produced by different kinds of mental work* (p. 153-196). — W. a eu recours à des opérations d'arithmétique pour produire la fatigue : il a cherché : 1° la valeur relative des diverses périodes de repos et quelle est la

1. W. s'étonne de ce résultat : qui était cependant à prévoir pour ce genre d'opération.

meilleure; 2° la valeur relative du travail de personnes différentes, en travail facile et en travail dur; 3° la relation, pour chaque personne, entre l'adaptation, la fatigue et l'acquisition des habitudes; 4° la possibilité d'obtenir, par l'introspection, des renseignements sur le degré de fatigue éprouvé, la forme de distraction, la présence ou l'absence d'un état musculaire, etc. Les conclusions sont que : 1° les pauses courtes (10') sont plus pratiques dans le travail intense que dans l'autre; 2° l'adaptation est meilleure pour un travail intense que pour un léger; 3° il est probable que l'on s'adapte d'autant mieux au travail qu'il est plus difficile. Et pour chaque individu, il semble que la faculté d'adaptation et la conservation des habitudes aillent de pair : la faculté d'adaptation est d'ailleurs toujours d'autant plus grande que la résistance à la fatigue est plus considérable, quel que soit le genre de travail.

W. Smith et C. M. Sowton. *Observations ou spatial contrast and confluence in visual perception* (196-219). — D'après Helmholtz, le contraste résulte de la surestimation de différences clairement perçues : c'est une loi générale pour toutes nos perceptions : et le contraste est d'autant plus considérable qu'il y a plus de différence. Mais les expériences de S. et S. démontrent que, soit pour les parallèles, soit pour les lignes continues, il y a lieu de limiter cette loi de contraste : la longueur *apparente* de la ligne qui paraît plus grande passe par un maximum et ensuite diminue.

W. H. Winch. Étude sur la manière dont les enfants amplifient certaines illusions visuelles.

C. Spearman. *The method of right and wrong cases without Gauss's formulæ.* (227-242). — S. constate que, depuis quelques années, l'emploi de la loi de Gauss rencontre de plus en plus d'opposition, surtout en psychologie. Cette opposition ne lui paraît pas fondée, au moins en principe, et il propose une méthode qui échappe aux défectuosités de détail de la formule de Gauss, utilise toutes les données de l'expérience et emploie des calculs plus faciles que la méthode actuelle.

Hicks, Dawes et R. Rivers. *The illusion of compared horizontal and vertical lines* (243-290). — Étude sur le rôle des mouvements dans la production de certaines illusions visuelles en comparant les résultats d'une vision prolongée à ceux d'une autre rapide : question qui touche au problème général de l'influence du mouvement sur notre perception de l'espace et nos localisations dans l'espace. Les auteurs se sont servis d'un appareil assez compliqué : ils ont constaté que la moyenne de l'illusion ne varie pas avec le temps d'exposition : cette illusion est d'ailleurs plus indécise chez les gens instruits, mais elle se présente dans des conditions qui confirment la précision des constatations faites chez les enfants et les sauvages. En outre, les auteurs sont amenés à conclure que cette illusion ne dépend pas des mouvements des yeux.

R. Rivers et Webber. *Influence of small doses of alcohoolon the capacity for muscular work* (261-280). — La plupart des expérimentateurs qui ont étudié l'influence de petites doses d'alcool sur la production de travail musculaire de l'homme, ont obtenu des résultats inexacts parce qu'ils ont négligé certains facteurs, en particulier les influences psychiques dont Féré a montré le rôle considérable. En éliminant ces facteurs, les auteurs ont constaté que les petites doses d'alcool n'ont pas l'action musculaire que leur attribuaient les recherches précédentes.

B. Edgell, Legge, Symes. 2e note sur le chronoscope de Wheatston Hipp.

W. H. Winch. *The transfer of improvement in memory in school children* (284-293). — En exerçant la mémoire des écoliers sur différents sujets d'études, W. a constaté que lorsque la mémoire se développe par l'exercice en histoire, en géographie, etc., elle s'améliore aussi pour les autres études, et l'enfant devient plus apte à retenir d'autres matières que celles où sa mémoire s'est développée.

E. O. Lewis : *The effect of practice on the perception of the Müller. Lyer illusion* (294-306). — L. se range à l'explication de Rivers, qui attribue l'illusion au fait que notre perception d'une partie de la figure est influencée par celle de toute la figure.

James Fraser. *A new visual illusion of direction* (307-320). — L'auteur étudie des illusions nées de perceptions où il n'y a pas de suggestion par de la perspective provenant d'éléments géométriques, comme dans celles de Zöllner, que certains auteurs expliquent par ces éléments ; les mouvements des yeux n'interviennent pas dans certains cas. Enfin, dans le cas présent, on ne peut rattacher ces illusions à celles de Zollner ni au point de vue physiologique ni au point de vue psychologique. — Les figures qui illustrent ce travail présentent les illusions avec une netteté remarquable. Il semble bien. dit F. que les déformations de ces figures *dans nos perceptions* tiennent à des tendances de certaines lignes perçues à se joindre, à s'unifier ou se rectifier.

C. Read. *On the difference between percept and images* (336-337). — R. analyse les différents caractères qui séparent l'image pure et la perception, et s'attache à montrer que la perception est surtout caractérisée par la dissociation.

W. Mac Dougall. *An investigation of the colour sense of two infants* (338-352). — Étude de l'éveil du sens des couleurs chez deux enfants : les 30 documents recueillis par M. D. sont malheureusement insuffisants pour autoriser des conclusions précises, mais la méthode d'étude est nouvelle : elle consiste à mettre simplement à portée de l'enfant des balles de couleur. Les résultats, qui diffèrent de ceux de Baldwin, ont montré que le rouge, le vert et le bleu sont appréciés dès le sixième mois.

Ch. Myers. *Some observations on the development of the colour*

sense (353-362). — Observations analogues aux précédentes, faites avec des cubes de couleur : autour du 8e mois, l'enfant distingue les différences de clarté des objets colorés en gris. Il est d'ailleurs probable que bien avant six mois, l'enfant est sensible à de petites différences d'éclairage, et qu'à cet âge, le rouge et le jaune sont décidément préférés aux autres couleurs. A noter aussi que la nouveauté détermine souvent la préférence de l'enfant. On ne saurait d'ailleurs trop se défier des conclusions tirées du choix que font les enfants quand on leur présente des objets colorés.

Wilson et Myers. *The influence of binaural phase difference on the localisation of sounds* (363-385). — La conclusion est qu'il est inutile de supposer que le mécanisme de nos deux oreilles est directement sensible à la différence avec laquelle les vibrations sonores arrivent aux deux oreilles. Cette explication soulèverait nombre de difficultés : et partout où on l'a employée, une différence d'intensité, d'oreille à oreille, eût suffi. Malgré tous les efforts faits, on n'a jamais pu montrer que, quand deux sons arrivent directement à *une* oreille, nous avons conscience des phases de chacun de ces groupes de vibrations l'un par rapport à l'autre : pourquoi serions-nous plus capables de discerner la différence des phases quand les deux tons arrivent aux *deux* oreilles *séparément*?

Hocart et M. Dougall. *Some data for a theory of the auditory perception of direction* (386-405). — Quelle est l'importance relative des diverses conditions dans lesquelles l'excitation sonore arrive à l'oreille, sur la localisation de son? H. et D. concluent de leurs expériences sur des localisations dans des conditions variées, qu'il faut attacher peu d'importance aux canaux demi-circulaires, et au contraire beaucoup aux excitations sur les nerfs cutanés du méat et du tympan dans la localisation monaurale.

Ed. Bullough. *The perceptive problem in the æsthetic appreciation of single colours* (406-463). — Il y a une différence très nette entre l'impression que nous produisent les objets que nous jugeons agréables et celle de ceux que nous jugeons beaux. Pour voir d'où cela vient, il faudrait résoudre la question de la valeur esthétique des « types perceptifs ». C'est dans ce but que B. a cherché pourquoi nous jugeons agréables certaines couleurs simples, et d'autres belles, ou non. En fait, tantôt nous subissons, dans nos appréciations, l'influence de certaines associations d'idées (certaines couleurs sont jugées telles parce qu'elles ressemblent à celles de pierres précieuses, etc.). Nous avons donc des types de perception, dans lesquels rentrent nos perceptions des couleurs étudiées, et qui paraissent beaux, ou agréables, ou le contraire, selon la façon dont ils sont organisés en nous. C'est aux origines de nos habitudes mentales qu'il faut aller chercher le secret de la différence entre beau et agréable.

Jean Philippe.

The Psychological Review
(vol. XV, 1908).

H. Marshall. *The methods of naturalist and psychologist* (1-24). — Étude des rapports des procédés de la psychologie avec ceux des sciences naturelles.

Laboratoire de Bryn Mawr College. — M. Fernald. *The effect of the brightness of background on the appearance of color stimuli in peripheral vision* (25-86). — M. F. a déjà publié une première étude sur ce sujet dans *Psych. Rev.* (1905, p. 386-425). — Les expériences relatées dans cet article amènent à supposer que deux facteurs viennent s'ajouter au ton de la couleur et à sa place sur la rétine, pour déterminer le ton de couleur perçu à la périphérie; savoir : l'éclat de la couleur et celui du fond. L'éclat de la couleur est nécessairement modifié par le contraste avec l'éclat du fond, et, quand il y a image consécutive, par l'éclat du stimulus et par l'éclat de l'écran sur lequel l'image consécutive est projetée. Mais comme on ne peut dire maintenant si c'est l'éclat de la couleur ou celui du fond qui a le plus d'influence sur les résultats des expériences citées, l'auteur renvoie la discussion des résultats à une prochaine étude.

Boris Sidis. *The doctrine of primary and secondary sensory elements* (44-68). — Étude historique sur les éléments de la perception : B. S. cherche à déterminer quels sont les éléments centraux de nos perceptions. — Dans un second article (106-121), B. S. montre la différence de sa conception d'avec celles de Baldwin et d'autres contemporains.

H. Stevens. *Peculiarities of peripheral vision* (69-93). — Les dimensions des objets varient suivant la partie de la rétine sur laquelle se fait leur image : c'est ce que S. se propose d'étudier : il ne semble pas que ses résultats soient bien décisifs.

G. M. Whipple. *Vocabulary and word building tests* (94-103). — Kirk Patrick a imaginé un test qui consiste à choisir un certain nombre de mots et à demander aux élèves d'une classe quels sont ceux qu'ils connaissent parfaitement, peu ou pas du tout. Il montre quels sont les inconvénients de ce *test*, comment les corriger; il montre aussi combien ce test révèle de notions erronées, et combien les différences, d'un individu à l'autre, sont considérables. On peut aussi juger par ces listes de mots des tendances mentales de ceux qui les dressent.

Ed. Thorndike. *Memory for paired associates* (122-138). — A la place de séries de mots, Th. veut étudier des mots associés deux par deux : il recherche avec quelle rapidité on s'habitue à retenir ces mots ensemble, quelle est la solidité de leur souvenir, et de quelle façon la pratique influe sur l'aptitude à former ces groupes de mots deux à deux.

H. Carr. *Voluntary control of the distance location of the visual field* (139-149). — Dans un article précédent (*Psyc. Rev.* 1906, p. 258-275) H. C. a relaté deux cas de contrôle volontaire de la distance à laquelle étaient localisés des objets : il en présente maintenant trois autres, dont il discute les analogies et les différences.

W. B. Pillsbury. *Meaning and Image* (150-158). — On estime généralement que l'image est le degré inférieur et primitif de la pensée : P. renverse les données du problème et fait de la pensée, dans la conscience concrète, le phénomène primitif.

S. Colvin. *The mental image* (158-169). — C. s'efforce de montrer que l'on abuse, dans la langue populaire et même psychologique, du mot : imagination, et que l'image et la réalité ne sont pas si différentes qu'on les fait.

H. Bolton. *Meaning and adjustement* (169-172). — Boodin. *Truth and Meaning* (172-180). — Étude sur l'équilibre de la pensée quand elle arrive à la vérité.

Baldwin. *Knowledge and imagination* (181-196). — Rôle de l'imagination dans la découverte scientifique et dans la connaissance.

J. M. Meyer. *The nervous Correlate of Pleasantness and Unpleasantness* (201-216 ; 292-322). — Les deux premières parties de ce travail sur les éléments nerveux des états agréables et des désagréables, sont consacrées à un exposé historique sur la structure et les fonctions du système nerveux. M. étudie ensuite les divers caractères des états agréables et des non agréables, et constate qu'ils sont toujours accompagnés de perceptions, mais mal localisés; que certaines sensations sont régulièrement agréables, et d'autres le contraire; il examine les rapports des émotions, de l'attention, avec ces états, dont nous n'avons pas d'images, et conclut que ces états occupent des centres nerveux supérieurs.

H. Bawden. *Studies in æsthetic value* (217-236; 253-291). — Après avoir analysé les éléments dont se compose notre notion de la valeur d'un objet, B. conclut que le jugement esthétique correspond au summum de la valeur et que la beauté est la valeur par excellence. Il discute ensuite la théorie de M. Puffer, et examine quelle est la nature des émotions esthétiques : et sur ce point encore, discute la théorie de M. Puffer.

W. Sellars. *An important antinomy* (236-249). — Étude des rapports de l'esprit et de la nature du corps et des objets extérieurs.

A. Peterson. *Correlation of certain mental traits in normal school students* (323-338). — P. a soumis un groupe d'élèves à un certain nombre de *tests* sur l'attention, la mémoire, la faculté de généraliser et le pouvoir de comprendre les observations. Il a cherché si le fait de réussir dans un des exercices choisis n'impliquait pas que l'on dût réussir aussi dans les autres : et il a constaté que c'était fréquent. Aussi se demande-t-il, à la fin, si chaque test ne mesure pas plusieurs facultés à la fois.

C. Cooley. *A Study of the early use of self-words by a child* (339-337). — Il est intéressant de rechercher comment l'enfant commence à se servir des mots égoïstes. C'est le développement de ce vocabulaire chez un enfant, que C. a suivi.

C. Stevens. *Peculiarities of peripheral vision* (373-390). — S. continue l'étude ci-dessus, et conclut qu'il y a une différence capitale dans la perception de l'étendue sur la moitié droite et sur la gauche de la rétine : les objets dont l'image se forme soit sur le côté nasal de la rétine droite, soit sur le côté temporal de la rétine gauche, paraissent plus grands que si leur image était formée, dans les mêmes conditions, du côté temporal de la rétine droite ou du côté nasal de la rétine gauche. En d'autres termes, les objets vus dans la moitié droite du champ visuel (binoculaire) apparaissent plus grands que s'ils étaient vus dans la moitié gauche. — La différence de perception de l'espace est la cause de l'accroissement apparent des proportions des objets en mouvements apparus dans la vision indirecte.

The Psychological Bulletin, annexé à *Psychological Review*, contient un article de Buchner sur les Progrès de la Psychologie en 1907 ; les comptes rendus de l'Association américaine de psychologie de Chicago et de Washington, une théorie de la valeur de la conscience dans son côté biologique, par Hocking, et une étude de Watson sur l'imitation chez les singes; des recherches de Meyer sur les types de réactions mentales, de Baird sur la cécité aux couleurs, de Kuhlmann sur l'état actuel des études de la Mémoire; de Nagel sur l'évolution des sens, etc.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific methods, a donné en 1908, outre un nombre considérable de comptes rendus, des articles de A. Lovejoy, de J. Dewey sur le *Pragmatisme* et de d'Armstrong sur l'*Évolution du Pragmatisme*, de M. W. Calkins sur la *Science de soi-même*, de Boodin sur la *Conscience*, sur *l'Énergie et la réalité*, de Kirkpatrick sur le *Rôle de la conscience dans nos opérations mentales*, de Winch sur la *Fonction des Images*, de Brown sur l'*Infini et la généralisation du concept du nombre*, etc.

J. Philippe.

L'Académie royale de Danemark propose pour la philosophie le sujet suivant : *Exposé critique des diverses conceptions que l'on s'est faites de Socrate comme philosophe et comme individualité, depuis Aristote jusqu'à nos jours.*

Le délai accordé expirera le 31 octobre 1910.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Ch. Henry. — *Psychobiologie et énergétique*. In-8, Paris, Hermann.
A. Joussain. — *Le Fondement psychologique de la morale*. In-12, Paris, F. Alcan.
Murat. — *Le firmament, l'atome, le monde végétal*. Paris, Téqui.
G. Bohn. — *La naissance de l'intelligence*. In-12, Paris, Flammarion.
Espinasset. — *L'Être et le Connaître*. In-8, Paris, Leroux.
Deherme. — *A. Comte et son œuvre : le positivisme*. Paris, Giard.
Spitess. — *L'évolution de la fonction digestive et les progrès de la physiologie*. In-8, Paris, Vigot.
A. Léon. — *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste*. In-8, Paris, F. Alcan.
P. Duhem. — *Études sur Léonard de Vinci*. In-8, Paris, Hermann.
Dr van Lint. — *Le plaisir : un idéal moderne*. In-8, Paris, Maloine.
Sumio. — *Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie*. In-8, Leipzig.
Kühn. — *Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung*. In-8, Tübingen, Thienemann.
F. di Sarlo et Calò. — *Principii di Scienza etica*. Palermo, Sandron.
F. di Sarlo et Calò. — *La patologia mentale in rapporto all' etica e al diretto*. In-12, Palermo, Sandron.
Del Vecchio. — *Il concetto della natura del principio del diretto*, II. In-8, Torino, Bocca.
Zeucante. — *Socrate, fonti, ambiante, vita, dottrina*. In-8, Torino, Bocca.
Gonzalez Blanco. — *Discursos sobre la filosofia de la naturaleza*. In-8, Madrid, Suarez.

VIIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE SOCIOLOGIE

L'Institut International de Sociologie, tiendra à l'Université de Berne son 7e Congrès, du 20 au 24 juillet 1909.

Les débats de ce Congrès porteront sur *La Solidarité sociale*. On y étudiera, notamment, les bases philosophiques de la solidarité et les principales applications qu'elle comporte aujourd'hui.

Le bureau de l'Institut International de Sociologie et de ce Congrès est ainsi composé : président, M. R. Garofalo (Venise) ; vice-présidents, M. Léon Bourgeois (Paris) et MM. Béla Fœldes (Budapest), C. S. Loch (Londres), Ludwig Stein (Berne) ; secrétaire général, M. René Worms, directeur de la *Revue Internationale de Sociologie*.

C'est à l'adresse de ce dernier (115, boulevard Saint-Germain, Paris) que doivent être envoyées toutes les communications relatives au Congrès.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA « LOGIQUE EXPÉRIMENTALE »

DE J. M. BALDWIN

La *Logique expérimentale* de M. Baldwin[1] n'est pas, comme on pourrait l'imaginer, une logique de l'expérimentation. Elle consiste dans l'analyse génétique des fonctions proprement intellectuelles, qui prolongent les fonctions « prélogiques » de la pensée, sous forme de concepts, de jugements, et d'implications réfléchis. Le livre s'appelle Logique expérimentale parce qu'il a pour objet de montrer que ces fonctions s'exercent toujours par une sorte d'expérience, dont les trois stades sont : 1° le choix, ou la construction d'un objet de pensée, d'un contenu psychique, auquel on attribue, par un acte mental, un caractère défini ; — 2° le fait de traiter volontairement ce *datum* comme s'il avait une portée ou une valeur qu'on ne lui a pas encore reconnue, mais qu'on se propose de reconnaître s'il y a lieu ; — 3° la réponse des faits, au sens le plus large, qui décide si le précédent, « schematism » réussit ou ne réussit pas.

Mais cette « schématisation » et cette réussite peuvent être de deux sortes : ou bien elles font reconnaître qu'une chose est *vraie*, sans référence à une intention individuelle; ou bien elles prouvent qu'elle est *bonne* à telle ou telle fin particulière. Ce second genre de succès ne concerne pas la logique, ou du moins ne s'y rattache qu'indirectement, en tant qu'on peut après coup considérer cette utilité comme un fait théoriquement reconnaissable : si la « volonté de croire » et sa réussite restaient un fait strictement personnel, sans pouvoir être constatés du dehors, la logique n'aurait à en tenir compte à aucun degré.

1. J. M. Baldwin, *Thought and Things, or Genetic Logic*; seconde partie : *Experimental Logic*, or *genetic theory of thought*; 1 vol. in-8, xv-436 pp. Londres, Sonnenschein; New York, Macmillan, 1908. Voir le compte rendu du volume précédent, *Functional Logic*, dans la *Revue philosophique* du 1er octobre 1907.

La logique classique part du concept; mais à tort, on l'a déjà remarqué. On y substitue d'ordinaire le jugement. Ce n'est pas remonter assez haut : le jugement lui-même repose sur la croyance (*belief*) et la croyance sur le sentiment de présence actuelle, ou de réalité (*reality feeling*) qui est primitif. L'existence, en effet, peut bien être appelée si l'on veut un prédicat, mais elle n'est certainement pas un prédicat attributif, qui vienne s'ajouter synthétiquement à un sujet donné. Elle n'est jamais, sous cette forme, que l'assertion explicite de la croyance par laquelle nous admettons la classe d'êtres, la sphère de réalité à laquelle se rapporte ce que nous pensons. L' « univers du discours » n'est que l'expression de ce fait que toute pensée se meut dans un système de *présuppositions* dont elle est inséparable, et qui en détermine la portée. Si je dis qu'Hamlet a tué Polonius, ce jugement présuppose Shakespeare, le théâtre, la fiction : tout cela constitue sa sphère de référence. Si je dis : « L'acajou se polit bien », je présuppose un monde réel d'objets en bois et de procédés d'ébénisterie. Le jugement ressemble au réseau nerveux, qui se détache, une fois teinté sur la masse de la névroglie, sans laquelle il ne pourrait vivre. Un jugement d'existence ne change pas cette condition primordiale; la seule différence est que l'accent se déplace : le *control*, au lieu de faire corps avec le sujet, en est partiellement détaché pour en être réaffirmé expressément. Mais il ne peut l'être que parce qu'il préexistait.

Tout jugement possède en outre une seconde classe de *présuppositions* : à savoir que celui qui juge peut expériencer quelque chose, qu'il est un moi compétant, doué d'une connaissance valable et normale. Détachez de même ce caractère pour en faire un objet du jugement, vous avez le *Cogito* de Descartes.

Enfin tout jugement est *syndoxique*. Ce terme, déjà défini dans le premier volume de l'ouvrage, désigne d'une façon générale la pensée commune à plusieurs esprits, en tant qu'elle est non seulement commune, mais reconnue pour telle par celui qui la pense. On voit quelle étroite relation unit ce caractère à celui de l'universalité : le jugement universel est celui qui prétend à se répéter indéfiniment dans un même esprit; la pensée syndoxique, celle qui prétend à se répéter indéfiniment dans tous les esprits. La fonction de juger, en effet, est toujours identique a elle-même, et ne se différencie que par la matière à laquelle elle s'applique; or, supposer

que plusieurs personnes pensent à la même chose, c'est supposer que pour elles la matière est la même : le résultat de cette fonction doit donc l'être aussi. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que dès le mode prélogique, le moi était essentiellement construit comme corrélatif d'un monde indépendant, donc le même pour les différents *moi*; et que le contenu du *moi*, c'est précisément ce que nous avons de bonnes raisons de ne pas laisser en commun.

Mais n'y-a-t-il pas des jugements « privés » sans aucune prétention syndoxique? Non, à moins que ce qu'on appellerait ainsi ne perde du même coup son caractère de jugement. Quelqu'un dit : « Je crois que l'âme de ma grand'mère revient, mais je pense bien que vous ne le croirez pas ». Ou bien j'entends que vous aurez tort de ne pas le croire, et le jugement est en droit, valable pour vous et moi; — ou bien je veux seulement dire qu'il me plaît de penser ainsi, ou d'assurer que je pense ainsi : c'est un acte de volonté, et non plus un jugement; — ou bien enfin que je le crois réellement, mais que vous êtes aussi dans le vrai en ne le croyant pas : mais alors ma pensée n'ayant pas de valeur objective pour vous, ne peut pas non plus en avoir pour moi; elle perd encore dans ce cas la portée qui en ferait un jugement logique. — Et de même si je dis que j'ai en ce moment une hallucination, j'entends que les autres admettent que j'ai bien effectivement cette hallucination : l'affirmation ne cesse pas d'être syndoxique.

On objectera que rien n'est pourtant, en fait, moins universel que nos jugements, et que, dans plus de la moitié des cas, ils sont destinés à être finalement rejetés et désapprouvés. D'accord, mais en faire une objection, c'est confondre le psychique et le psychologique. Pour un spectateur, mon jugement est faux; mais s'il était faux pour moi, ce ne serait pas mon jugement. Pénétrez-vous à fond du doute en question; vous ne jugerez plus, vous n'aurez plus que des opinions hypothétiques. Il va de soi que les hypothèses, même celles auxquelles on tient le plus, ne paraissent pas avoir droit à l'assentiment universel. Une affirmation n'est donc réelle et valide pour un esprit que si elle est considérée par lui comme valable pour tous les esprits.

Il y a donc lieu de distinguer, parmi les jugements syndoxiques, ceux qui correspondent à une pensée actuellement commune; et ceux qui correspondent à une pensée encore individuelle, mais

qui se considère comme propre à être universalisée[1]. Appelons ces derniers *jugements synnomiques*. Il y a là l'un des plus grands problèmes de la logique génétique : en fait, celui de l'origine de la raison, au sens où elle éclaire chaque esprit et lui permet de se fier à son propre jugement. Comment l'individu, seul en lui-même, arrive-t-il à affirmer, avec une confiance inébranlable, la vérité d'une proposition que les autres ignorent, ou même contredisent?

Pour le comprendre, suivons la genèse de la pensée syndoxique. Il faut d'abord que l'animal ou l'enfant se représente autrui comme un autrui, c'est-à-dire ayant la même fonction psychique que lui (*commonness of common function and control*). Il faut ensuite qu'il le considère comme ayant, en fait, un ensemble d'idées semblables aux siennes (*commonness of objects*, *observed aggregateness*) : c'est le cas d'un chien qui appelle l'attention de son maître sur ce qu'il porte, celui d'un bébé qui crie : « Regarde, papa ! » — En même temps se forme, par opposition, l'idée d'un contenu « privé » de notre moi et du moi d'autrui, d'un résidu qui n'est pas ainsi universalisable : par exemple, si nous voulons faire constater aux autres qu'il fait trop chaud, et qu'ils protestent en trouvant qu'il fait froid. Ces expériences sont très instructives, car elles nous conduisent à demander aux autres, systématiquement, s'ils perçoivent la même chose que nous (*commonness by secondary conversion*) puis à nous faire un jeu et un point d'honneur de devancer, par notre attitude mentale, celle de notre milieu. L'imitation, qui joue un si grand rôle dans le développement de l'enfant et de l'homme social, anticipe, ou croit anticiper, ou pour le moins s'efforce d'anticiper sur l'opinion des parents, des camarades, du public. Leur grand mot est : « Je l'avais bien dit. » Cette anticipation active, une fois confirmée, prête à tout le processus un sentiment de succès personnel; par suite, le facteur de direction intérieure se place au premier rang; il relègue dans l'ombre le facteur de direction extérieure qui a d'abord gouverné le travail intellec-

1. Cette distinction, si je ne me trompe, correspond à celle que fait M. Schiller dans *Studies im Humanism* au chapitre *The Ambiguity of Truth* : 1° vérité *acquise*; 2° vérité à l'état de *claim*, qui bataille encore pour faire reconnaître son titre de vérité.

2. Par *secondary conversion*, l'auteur entend la vérification indirecte de nos pensées par le témoignage d'autrui; elle s'oppose à la vérification directe par la transformation d'une représentation pensée en une représentation perçue (*primary conversion*).

tuel : et quoique ce contrôle le gouverne encore inconsciemment, il n'apparaît plus à l'esprit que comme la confirmation surérogatoire de sa propre capacité. L'obéissance est le canal visible, la suggestion le canal secret par où l'ordre commun des pensées se communique à chacune d'elles. Ce n'est pas une des moindres formes de cette contrainte qui fait l'essence de la vie sociale.

Jusque-là, nous sommes encore dans les racines du fait logique [1]. Nous l'atteignons réellement dans les stades suivants, qui nous font passer, grâce à l'habitude, du confirmé au confirmable.

Nous formons l'idée d'une persistance des choses et des relations indépendante de nous, donc extérieure à nous. D'abord, celle de nos semblables, en tant qu'esprits compétents, distincts des corps, témoins permanents capables de confirmer ou de contredire efficacement nos pensées; puis, par leur intermédiaire, celle de réalités subsistantes auxquelles nos jugements s'appliquent. Dès lors, dans nos représentations individuelles, il y en aura de deux sortes : les unes sont limitées à nous, mais par accident; tel est le cas d'un objet que nous sommes seul à percevoir; — les autres sont « excentriques », comme une hallucination ou une idée fausse, car elles ne peuvent, sous aucune condition, éveiller le même consensus.

Enfin, la dernière étape est de former des jugements proprement dits. Nous prenons un contenu mental incomplet, sous forme d'une question, et nous le complétons par une réponse. Ici, comme nous l'avons vu, la communauté est de rigueur; tout jugement présuppose : 1° une certaine sphère de réalité, c'est-à-dire d' « acceptance » commune, idéale, virtuelle, future, dont il prétend à déterminer ou à modifier sur quelque point le contenu ; 2° un certain ensemble de vérités acquises, d' « acceptance » commune actuelle, préexistante, qui en constituent les postulats, et sans laquelle il ne signifierait rien. Le caractère normal, la forme rationnelle de toute connaissance, en tant que distincte du rêve ou du souhait, est donc la valeur inter-mentale du jugement; cette vérité doit être « la pierre angulaire de toute épistémologie » (106). La particularité, la subjectivité n'est qu'une détermination secondaire, une restric-

1. L'auteur appelle *catholic* les trois formes de pensée ci-dessus analysées; elles ont une communauté psychologique réelle. Les suivantes, dont la communauté n'est que virtuelle, sont dites *appropriate*. Toutes, naturellement, sont *syndoxiques*.

tion de la première, de même que la négation n'est pas le contraire de l'assertion, mais une espèce du genre, qui s'oppose, comme on l'a bien remarqué, à la réaffirmation réfléchie de l'assertion primitive. En un mot, la pensée de l'individu, en tant que telle, n'est jamais un point de départ, mais un *résidu*.

Ces prémisses posées, analysons les opérations logiques proprement dites, du point de vue de leur genèse, c'est-à-dire du point de vue de l'attente et de la croyance, qui sont caractéristiques d'une logique expérimentale. Nous y retrouverons, plus développées, les mêmes dominantes.

Une pensée peut être problématique, c'est-à-dire laisser un élément indéterminé, et cela de deux façons : disjonctive, ou conditionnelle. Dans le premier cas, elle devient assertorique en conservant le système de présuppositions qu'elle impliquait d'abord; dans le second, elle complète ou acquiert ces présuppositions : on peut l'appeler un jugement sous postulation. Dans le premier cas, on part d'une assomption ferme; dans le second, d'un postulat, que la suite peut exclure ou confirmer. Les deux sont fort différents, au point de vue psychique, malgré leur presque identité formelle : Colomb *postulait*, en vue de son voyage, une sphère terrestre dont on pût faire le tour; depuis lors, tous les navigateurs *présupposent* ce qu'il postulait.

De la disjonctive nait la quantification. Si *cet* A, en tant qu'A, est nécessairement B, *ou* C, *ou* D, *tout* A est l'un des trois, et *quelque* A est chacun des trois. Dans ce cas, la division est définie. Elle pourrait être indéfinie : « Cet A est B, ou C, ou quelque chose d'autre ». — Enfin, elle pourrait se faire entre classes non totalement disjointes : « Cet homme ne répond pas, il est donc sourd, ou muet. » Peut-être est-il l'un *et* l'autre. « Les mammifères sont terrestres ou aquatiques. » Ils peuvent être amphibies. De ces différentes situations sort la quantité logique, lorsque la détermination du jugement, l'acceptation ou le rejet portent sur la division impliquée par les opérations ci-dessus. Un même jugement passe par tous les degrés de quantité à mesure que l'expérience se développe : « J'ai vu un homme noir : les hommes peuvent donc être blancs ou noirs. — J'en ai vu plusieurs : quelques hommes sont noirs. — Tous les autres hommes que je vois sont noirs : ici tous les hommes sont noirs. » La question importante, dans la quan-

tité, est une question qu'ont négligée les anciens logiciens : celle de la probabilité, ou de l'improbabilité d'une assertion *spéciale* déterminée (le prochain homme que je verrai sera-t-il noir ou blanc?) dans le cas où le jugement assertorique principal est particulier, c'est-à-dire énonce une simple possibilité.

Aussi n'est-il pas nécessaire que le sujet de toute proposition soit quantifié. Tel est le cas lorsque nous le pensons en compréhension, et non plus en extension : « La vertu est louable ». Sans doute, cela est vrai de toutes les vertus. Mais nous n'y avions pas pensé d'abord. Et cette forme de jugement est d'un grand usage, car elle comprend les définitions, les axiomes, les jugements géométriques ou algébriques, les jugements volitifs, les jugements d'appréciation. Tel est encore le cas pour les jugements singuliers. Si je dis à quelqu'un : « votre acte est blâmable », je n'envisage pas la question de savoir combien d'actes sont blâmables, et si l'immoralité de cet acte peut s'étendre à toute l'espèce dont il fait partie. Je ne considère que cet acte même, fût-il unique. Cette analyse tranche une vieille controverse logique : car en ce sens, on voit que le singulier et l'universel, non quantifiés, ne diffèrent en rien, et qu'ils sont au contraire tout différents si l'on raisonne en extension.

Elle résout aussi le problème de la quantification du prédicat : car elle fait voir que dans tous les cas où le sujet est quantifié celle-ci ne répond à rien dans la pensée, et que, par conséquent, toute possible qu'elle soit, elle est inutile; les seuls cas où elle réponde vraiment à une réalité psychique sont ceux où la quantité du sujet n'est pas considérée.

Elle montre enfin qu'on a tort d'accorder aux particulières, pour des raisons de symétrie logistique, une portée existentielle qu'on refuse aux universelles. Seules, les propositions non quantifiées, les « universelles schématiques », n'ont pas de valeur d'existence, parce que leur fonction est de déterminer *in abstracto* le rapport logique, l'implication de deux termes, qu'ils soient donnés ou non, qu'ils appartiennent au monde de la réalité ou à celui de la fiction. Mais qu'un maître-d'hôtel dise : « Le client du n° 10 est ivre » ou « quelques-uns de mes clients sont ivres » ou « tous mes clients sont ivres », il n'en est ni plus ni moins un menteur, du moment qu'il n'y a personne dans sa maison.

A ce degré de développement, les propriétés de la pensée dépendent en grande partie de celles du langage. Or, ce dernier joue un double rôle : d'une part, il exprime essentiellement le social ; « il est le registre des traditions, le recueil des conquêtes de la race, le dépositaire de tous les gains acquis par le génie des individus »; de l'autre, il est l'instrument de la vie mentale individuelle, ce par quoi l'homme rectifie sans cesse sa pensée en l'exprimant, et contribue à rectifier aussi la pensée d'autrui. On y retrouve donc, mise en pleine lumière, l'importance primordiale de l'imitation, et ce fait capital que la genèse du jugement privé suppose à sa base une organisation publique spontanée sur laquelle il s'appuie. Les rapports intellectuels, la conversation (*intercourse*) sont un élément vital de la pensée. Un terme quelconque, celui de *cheval* par exemple, a des nuances toutes différentes selon qu'on parle à un sportman, à un naturaliste, à un chirurgien. Toute phrase s'adresse à quelqu'un : elle propose une idée dont on attend la confirmation; on communique une connaissance à qui ne la possédait pas encore. La parole intérieure n'est à cet égard que l'imitation de la parole vraie. La forme commune de toutes ces démarches est la *prédication* : elle consiste à formuler à part, pour lui donner tout son relief, le point particulier sur lequel il s'agit d'attirer l'attention. Cette prédication, et, par suite, toute proposition, présente donc un caractère « expérimental » au sens où nous avons déjà défini ce mot. Il peut sembler qu'il n'en est pas ainsi dans le cas où la conversation ne consiste que dans la constatation de points accordés; mais alors, à moins qu'il ne s'agisse d'un pur psittacisme, les idées qu'on exprime ont pour objet, par leur concordance, de définir et de préciser l'*ordre de présuppositions* dans lequel ils sont valables; et dès lors, cet échange de vues est bien encore une « expérience » analogue à ce que les mathématiciens appellent une « définition par postulats ».

Toute idée suppose donc l'action et la réaction constante de deux facteurs : commnuauté et rationalité. Le premier exprime l'appel qu'un individu fait nécessairement, pour affirmer, à la pensée antérieurement établie; le second exprime le fait que pour établir une pensée nouvelle, il n'y a pas d'autorité qui suffise; il faut obtenir le consentement actuel des individus qui pensent. Un ingénieux diagramme montre ce mouvement croisé (163). Ce qui

me paraît vrai, mon *proposal* intellectuel, ne se confirme que par l'appel aux faits, dont le jugement collectif garantit la validité, et me revient alors sous forme de jugement personnel fondé en raison. Inversement, ce qui constitue le *proposal* collectif, un bruit, une opinion, une convention quelconque, doit venir se faire ratifier dans cet acquiescement raisonnable des individus, et retourne alors à la communauté sous forme de jugement acquis. De ces doubles conclusions se forme un complexus qui est la *Vérité*, sur laquelle nous reviendrons un peu plus tard.

Mais il apparaît dès à présent que l'idée est, par un côté, instrument de progrès et d'action; par l'autre, affirmation indépendante et statique. Les deux aspects en sont également légitimes. « Si l'on me dit que la pensée, étant expérimentale, utile à quelque but, tournée vers l'avenir, est par là même pragmatique d'un bout à l'autre, d'accord : on considère son aspect de découverte, d'accommodation, de développement. Mais si quelqu'un aime mieux regarder l'autre aspect, et déclare qu'elle est rétrospective, qu'elle est un acquis, une déclaration de principes, une organisation sociale et commune, ayant ses types fixes de relation, ses règles de prédication, sa valeur théorique, celui-là n'a pas tort non plus. Seulement tous deux voient les choses d'une manière unilatérale, et parlent d'une abstraction... Il n'y a pas de bonne psychologie sociale, il n'y a pas d'épistémologie fondée sur une telle psychologie qui puisse se contenter *d'un seul* de ces points de vue » (165).

La pensée logique, en tant qu'énoncée, se présente à trois degrés de socialisation, et, si l'on peut dire, d'*explicitation* croissante, qui sont le Terme, la Proposition et l'Argument. On peut les considérer tous les trois comme des formes d'une opération fondamentale, l'implication. Ayant exposé en détail les principes de cette analyse, je passerai plus rapidement sur les conséquences qui en résultent.

La plus importante est l'éclaircissement des difficultés qui naissent, en logique, de ce que la terminologie courante confond sans cesse la tendance et son résultat. « Généralisation », par exemple, se dit à la fois du processus par lequel une idée devient générale, et à cette idée générale elle-même une fois construite. La conséquence est qu'on ne remarque presque jamais l'assomption et la présupposition, l'attitude de question, de proposition, ou d'hypo-

thèse provisoire qui s'opposent à la croyance et la rendent possible. De plus, on ne tient pas compte du rôle important que jouent les intérêts de toute sorte dans la détermination des actes logiques, et c'est pourtant cette direction de la pensée qui fait non seulement la raison d'être, mais même la validité ou l'invalidité des opérations faites pour y satisfaire.

En ce qui concerne les termes, le point de vue génétique conduit à rejeter l'ancien *dictum* sur la variation inverse de l'extension et de la compréhension, qu'il faut remplacer par un rapport plus complexe et plus précis. Il exige également une analyse nouvelle du terme singulier, sacrifié chez les logiciens classiques.

En ce qui concerne les propositions, elle part de ce fait que chacune d'elles a une double face : la première consiste dans son rapport avec la sphère de pensée à laquelle elle s'applique; la seconde consiste dans le contenu spécial de ce qu'elle énonce. L'une est dynamique, synthétique (au sens kantien), *developmental*, gardant le caractère d'un tout concret et réel; l'autre, statique, analytique, propre à servir de base à une logique purement formelle qui sans doute n'est qu'un idéal, mais dont l'existence théorique est parfaitement fondée (272). Si l'on joint respectivement à ces deux caractères fondamentaux les deux formes de communauté qui s'y rattachent, on obtiendra le tableau suivant des catégories[1] :

1° Point de vue de la détermination extrinsèque et matérielle; *controlwise*.

MODALITÉ	Assertoriques (soit recognitives, soit impératives).
	Assertoriques nécessaires.
	Problématiques (soit alternatives [= possibles], soit interrogatives).
QUANTITÉ	Universelles.
	Particulières.
	Singulières.
COMMUNAUTÉ DE FAIT..	Privées.
	Agrégées [= collectives].
	Catholiques [= universelles].

2° Point de vue de la détermination intrinsèque et formelle; *contentwise*.

QUALITÉ	Affirmatives.
	Négatives (limitatives, privatives ou exclusives).

1. Je simplifie un peu le tableau de la page 271. — M. Baldwin indique qu'on peut réunir les deux derniers groupes de chacune des deux subdivisions principales pour en faire un troisième point de vue, *communitywise*.

RELATION.....	Catégoriques.
	Disjonctives.
	Conditionnelles (soit hypothétiques, soit inférentielles).
COMMUNAUTÉ DE DROIT.	Personnelles.
	Syndoxiques.
	Synnomiques.

Qu'est-ce enfin que le rationnel, le caractère raisonnable (*reasonableness*) dans la suite logique des idées, autrement dit dans l'*implication*?

Tout processus logique remplit sa fonction : 1° par le fait de caractériser son objet et de le poser comme identique à lui-même, d'en exclure ce qui est disparate ou contradictoire ; 2° par le fait de limiter sa matière à tel ou tel système défini de concepts qui se trouve réalisé dans un ensemble connaissable, permettant de porter un jugement sur ce dont il s'agit. Nous appellerons *validité* le caractère de cohérence logique, *vérité* l'insertion possible dans un de ces systèmes. Une implication peut être « correcte » ou « incorrecte » à chacun de ces deux points de vue. Mais il est à remarquer que cette correction n'apparaît pas exclusivement dans le domaine logique. Loin de là : elle existe déjà dans le prélogique sous forme de pensée qui va, ou qui ne va pas, qui réussit ou qui échoue. Elle existe également dans l'hyper-logique, où elle devient la notion morale du bien et du mal. — Aussi l'identité logique sort-elle par degrés de la simple persistance prélogique, en se différenciant du caractère d'universalité, soit nécessaire, soit empirique, qui en sort également à mesure que la pensée se développe.

Cette identité, dans ses deux grandes formes (identité numérique de l'individu, identité conceptuelle de la classe) est tout le ressort du raisonnement, qu'il soit inductif ou déductif. Généraliser, abstraire particulariser, appliquer, c'est toujours développer des identités par des actes de jugement. Induire, c'est ériger provisoirement une pensée en un type d'identité pour s'assurer ensuite, par un acte de logique expérimentale, que cette identité tient bon. Un enfant, par exemple, a d'abord l'idée d'homme, sans celle de la parole. Il entend un homme parler. L'idée d'homme, universelle en tant qu'identique à elle-même dans tous les cas où elle s'applique, tend à s'enrichir de l'idée de « parlant », qui bénéficiera de cette identité... si l'expérience le permet. De là *deux* universalités : l'une, essentielle, quand

le groupe est entièrement formé, sans réserves, sans arrière-pensée de vérification ou de dissociation ultérieure : homme = homme-mortel; cela n'est plus en question; l'autre, accidentelle, quand l'incorporation n'est valable, dans notre intention, que jusqu'à plus ample informé, ou quand la liaison qu'elle énonce est sujette à se modifier. Si je dis : « Tous les professeurs sont trop peu payés », mon désir est que cela change : l'universalité est donc contingente.

Les quatre méthodes de Stuart Mill n'ont pas, au fond, d'autre ressort ni d'autre signification[1]. Il en est de même du syllogisme dont les formes vraiment psychiques sont bien celles qu'avaient vues Jevons. Tous les chiens féroces mordent, ce chien est féroce, donc ce chien mordra. » Cela veut dire, en exprimant la succession réelle des contenus mentaux : « Ce chien — ce chien féroce — ce chien féroce mordant. » Il suffit, pour faire passer tous les schémas logiques de l'ordre abstrait à l'ordre génétique, d'y remplacer partout le signe de l'implication formelle par celui de la transformation mentale (340).

Mais, d'autre part, une fois qu'il existe ainsi des liaisons de concepts voulues, adoptées (consciemment ou non), le raisonnement s'affranchit de l'expérience. Le nerf de la logique pure est donc dans le « control » intérieur. Un enfant a constitué la classe des objets qui servent à manger. Il sait que ce qui peut lui servir à porter du lait à la bouche est cuiller. Il connaît un autre instrument qui ne peut pas porter le lait et qu'il appelle fourchette. Donnez-lui un objet de table inconnu et qui ne peut pas porter le lait, il sera pour lui fourchette, c'est-à-dire instrument-à-manger-non-cuiller. — Supposez au contraire que son « control » se soit établi différemment, et qu'il ait remarqué les dents de la fourchette; le même objet nouveau sera nommé *cuiller*; c'est-à-dire instrument-à-manger-non-fourchette. Voilà l'humble origine du principe du milieu exclu. Dans toute classe A limitée par la direction actuelle de l'esprit, un caractère B qui s'enlève en relief détermine les deux sous-classes : tout ce qui est B et tout ce qui est non-B. Ainsi

1. Il est assez curieux de voir que M. Baldwin interprète Mill, comme il le remarque lui-même, en négligeant l'idée de *succession* constante qui intervient dans la théorie inductive de celui-ci; il ne retient de ce que Mill appelle causalité, que la liaison logique (irréversible) entre deux termes : Ce qui le ramène tout près de la conception baconienne, dont Mill s'était précisément écarté sur ce point.

naissent l'exhaustion du logicien, la privation et la contradiction. Pour l'expérience brute, n'importe quoi est conciliable avec n'importe quoi, pourvu seulement qu'ils ne déterminent pas dans le sujet des réactions opposées. Il n'en est plus de même pour l'expérience dirigée. Avec elle se produisent des systèmes fixés et par conséquent des exclusions de principe. Le lien qui réunit la vérité à la conséquence, l'homme à l'idée, le matériel au formel, peut donc être fort distendu : il ne peut jamais disparaître. « Une pensée qui ne serait la pensée de personne ou la pensée de rien ne serait pas une pensée. La « pensée pure » des métaphysiciens, impersonnelle, identique à elle-même, n'est qu'un mythe... Dans cette illusion est le défaut général du logicisme, qui traite les catégories, notamment l'universel, comme des apports extérieurs informant l'expérience, parce qu'il ne voit pas comment elles sortent, par un mouvement spontané, du processus expérienciel ordinaire. » (330).

La conclusion de cette logique est une critique de la formule pragmatiste selon laquelle le critérium de la vérité est dans l'action. Nous en avons déjà vu les principes, quand nous avons découvert le double caractère des idées : tantôt construction provisoire, schème expérentiel; tantôt jurisprudence acquise, vérifiée et enregistrée.

Considérons d'abord la vérité d'un souvenir. Voici un exemple sur lequel ont déjà discuté MM. Russell et Dewey. Un homme est égaré dans un bois. Il croit se rappeler le chemin, le suit, arrive chez lui. La *vérité* de son souvenir est-elle autre chose que le succès de son action?

Oui, pense M. Baldwin, bien que cet autre chose ne se manifeste que dans la définition même du succès. Car le point précis où se fait la vérification, c'est le moment où, rentrant chez lui, il *reconnaît* sa maison; abstraitement, c'est donc le fait que ses pensées trouvent leur *fulfilment*, qu'elles se réalisent, au sens plein du mot. Le critérium véritable, dans ce cas, est en définitive l'identité de la représentation à laquelle aboutissait la chaîne de la mémoire et de la représentation à laquelle aboutit l'action. Un souvenir est donc vrai ou faux suivant qu'il se prête ou ne se prête pas à la « conversion » : conversion primaire, s'il s'agit de ce qu'on peut immédiatement percevoir; conversion secondaire, s'il s'agit de ce qui ne peut être confirmé que par le souvenir ou le témoignage d'autrui, par exemple un événement passé.

Il en est de même de la pensée logique; elle ne peut être vraie ou fausse que par son adéquation ou son inadéquation à quelque donnée extérieure. Si, par impossible, il y avait quelque part un monde où la pensée ne fût pas autre chose que la préparation d'un succès ou d'un échec pour l'agent qui la conçoit, les idées du vrai et du faux, dans ce qu'elles ont de spécifique, n'y apparaîtraient jamais. Il n'y aurait que celles du bon et du mauvais, et c'est pourquoi M. James dans son *Pragmatism*, a été conduit à la conclusion paradoxale de les identifier.

D'autre part, s'il n'y avait dans la vérité que la concordance du pensé et du perçu, elle serait infiniment loin d'être ce qu'elle est pour nous. Nous ne disons pas qu'un fou possède la vérité parce que ses hallucinations confirment ses idées délirantes. Le moi du jugement est le moi social, « the disciplined and chastened self that has grown by continuous processes of secondary conversion into agreement with others ». (355). Dire qu'une chose est vraie, c'est en affirmer la valeur non seulement pour moi, mais pour n'importe quel autre esprit. Or ceci est encore une limite au pragmatisme : pour que le vrai soit déterminé par l'action sociale, encore faut-il que cette société même soit une réalité. La vérité qui consiste à poser ce réel est donc vraie parce qu'elle y est conforme, et non parce qu'elle réussit dans l'action. La dualité du but et du fait, du succès et de l'être, reste donc aussi nécessaire du point de vue social que du point de vue individuel.

Ainsi s'achève l'analyse du point de vue logique. Mais celui-ci n'épuise pas tout le contenu de la pensée. Nous avons admis sans discussion, dans les études précédentes, trois données qui ne peuvent s'exprimer en fonction du jugement, bien que leur présence y soit toujours impliquée. La première est l'individuel, le singulier, qui est la matière immédiate de la croyance et de la réflexion; même quand il s'agit des phénomènes psychologiques, il ne se confond pas avec elles; il est proprement alogique, puisqu'il conditionne toute opération intellectuelle. La seconde est le moi, non le moi tel qu'il peut se connaître lui-même à la façon d'un objet, mais la puissance actuelle de juger et de vouloir, le *je*, qui ne peut jamais passer à l'état de chose connue, bien qu'il n'y ait pas de connaissance sans lui. Enfin la dernière est la direction de la vie et de la pensée, l'intention, le but, qui définissent l'usage et l'utilité de la

connaissance, qui guident le choix des pensées « schématiques » par lesquelles nous anticipons sur les choses pour les connaître; nous avons vu que cette action, à elle seule, ne fait pas toute la vérité, mais il n'est que juste d'avouer que, sans elle, la vérité ne se constituerait pas. Telles sont les trois grandes masses résiduelles que laisse l'analyse de toute pensée discursive : scandale de la logique pure, pierres d'achoppement de tout idéalisme rationnel radical. En chercher la genèse et la valeur, c'est aborder l'étude des fonctions « hyperlogiques » de l'esprit, qui doit former l'objet d'un troisième et dernier volume : la psychologie et la logique postulent des principes qui les dépassent et ont besoin de trouver leur complément dans une esthétique et une morale.

André Lalande.

LA PHILOSOPHIE NÉERLANDAISE

I. — Les origines du mouvement philosophique contemporain.

§ 1 — *Psychologie historique du génie hollandais : velléité théologique.*

Le caractère national du peuple néerlandais n'est pas de nature à encourager l'étude des problèmes philosophiques comme tels : le patricien hollandais du XVIe siècle qui a présidé à la formation de la « République des sept Néerlandes réunies » était très content de lui-même, peu irrascible du moment qu'on le laissait en pleine possession de ses richesses et de ses prérogatives, pas trop scrupuleux en ce qui concerne les moyens, continuellement préoccupé de son seul et unique but : une vie paisible, indépendante, plus ou moins luxueuse au sein de sa famille. Et il considérait comme récréation toute science qui ne tendait pas directement à l'enrichir ou à faciliter sa vie quotidienne. Dans cet ordre d'idées il encourageait l'étude de la physique et des mathémathiques appliquées, parce que ces sciences pouvaient donner lieu à des inventions utiles. Il organisait des voyages de découverte, puisqu'ils pouvaient lui procurer de nouvelles terres à exploiter, ou bien, puisqu'ils lui ouvraient la perspective d'une voie navigable plus courte aux Indes, que ses concurrents ne connaissaient pas encore, et dont il pourrait, le cas échéant, s'assurer le *monopole* au moyen de fortifications qu'il construirait sur les péninsules. — Pour le Hollandais « du siècle d'or » la poésie n'était pas un art libre, mais plutôt une distraction inoffensive que le négociant qui se respectait pouvait pratiquer sans trop s'y abandonner, le soir pendant ses loisirs, pour perpétuer les vertus nationales telles que la tolérance, l'indulgence, la dévotion. — Le génie d'un Rembrandt devait s'accommoder à peindre les portraits de ces autocrates pratiques : on ne les trouvait pas trop ressemblants.

Ils aimaient la religion pour peu qu'elle conciliât la conscience

avec les rudes nécessités de la vie commerciale. Ils ne voyaient pas l'utilité des cérémonies resplendissantes et coûteuses de l'Église catholique. Pas de prêtres revêtus de leur pouvoir par la grâce de Dieu ; pas de prières latines. L'homme doit pouvoir lire et commenter lui-même la « Sainte-Écriture ». Il doit choisir lui-même les médiateurs entre ciel et terre, les commentateurs par lesquels Dieu parle à ses fidèles en langue hollandaise, et qu'on peut destituer s'ils ne donnent pas satisfaction. Les Hollandais étaient en ce sens protestants avant Luther.

La « liberté de conscience », l'affranchissement de la domination espagnole qu'on identifiait avec la domination de Rome, leur a valu les tribulations d'une guerre de quatre-vingts ans (1568-1648). L'avènement du protestantisme a posé les fondements de l'indépendance hollandaise; il a éveillé en même temps le désir présomptueux du libre examen en matière religieuse : l'esprit théologique, qui, dès lors, devait bouleverser continuellement l'existence de la jeune nation.

L'interprétation de certains textes bibliques engendrait entre les divers « ministres de l'Évangile » (catéchistes, pasteurs, professeurs de théologie) des controverses, qui devaient nécessairement affecter des formes aiguës dans un petit pays comme la Hollande, où les opinions contraires, à peine émises, se heurtent violemment. Le peuple prenait un vif intérêt à ces questions bibliques, aussi ardues que futiles. Il énonçait des jugements sévères sur la brochure récente de tel ou tel pasteur. Il se livrait à une étude acharnée de la « Sainte-Écriture » : le plus simple artisan citait par cœur les chapitres, même les versets, en litige. On ne tarissait pas en matière d'exégèse, de dogmatique. Les communautés séparatistes, les sectes se formaient et adoptaient les noms latinisés des pasteurs dont ils acceptaient le dogme. C'est surtout le dogme calviniste de la *prédestination* qui enthousiasmait le peuple et mettait les plumes en mouvement. La traduction officielle de la Bible (*Statenbijbel*, effectuée sous les auspices des États généraux (1619-1637), n'était pas à même de mettre terme aux discussions exégétiques.

Sous prétexte de vouloir la « liberté de conscience » on n'aspirait qu'à la liberté « d'extirper » les hérésies adverses, — qui cependant devaient nécessairement naître du libre examen en matière religieuse. Il est vrai qu'un gouvernement éclairé accorda l'hospi-

talité à un René Descartes. Mais on est trop enclin à oublier que les protestants fanatiques ont cruellement persécuté son disciple, le pasteur Balthasar Bekker (1634-1698), pour avoir douté de certaines superstitions. Et le même « sol antique de la liberté » (comme les Hollandais tiennent à nommer leur pays) qui a recueilli les Huguenots a vu les magistrats d'Amsterdam proscrire un Spinoza sur les instigations des Rabbins. Ce furent encore les partisans de la liberté de conscience qui ont incarcéré un Hugo Grotius; qui, au beau milieu de la guerre de quatre-vingts ans, ont fait décapiter le vénérable homme d'état Van Oldebarneveldt; et c'est par suite de leurs tripotages théologiques que les frères De Witt ont été martyrisés par la populace de la Haye. On ne s'étonne guère de voir, au cours des siècles, un certain nombre de croyants quitter l'église néerlandaise pour s'affilier aux communautés des protestants français (églises wallonnes), les seules qui professaient la liberté de pensée d'une manière désintéressée. — Vondel, l'illustre poète néerlandais qui s'était converti à la foi catholique, nous a laissé des documents d'une haute valeur psychologique dans ses épigrammes, ainsi que dans certains drames allégoriques, où il ridiculise la bigoterie et le fanatisme de ses compatriotes. D'autre part, le « prédicant » qui a composé une épitaphe dont voici le premier vers :

« Crachez sur ce tombeau, ci-gît Spinoza » [1]

a probablement traduit l'opinion intime de ces chrétiens tolérants.

§ 2. — *La philosophie : science auxiliaire de la théologie.*

Les troubles religieux et les complots politiques qui ont travaillé les Pays-Bas pendant des siècles ont fini par créer dans la mentalité hollandaise une opinion défavorable au sujet de la philosophie proprement dite. La raison humaine, déchaînée, devait engendrer du mal : désorganiser la république, produire des perturbations dans les relations commerciales, faire chanceler les normes de la moralité, — telle était tout au moins la conviction de la plupart des Hollandais. Les prétentions de la pensée indépendante constituaient un danger national : elle aurait pu s'ériger en juge sévère. C'en

1. Dans son discours *Spinoza portant bonne nouvelle à l'humanité devenue majeure* (1880), le Dr J. van Vloten fait remarquer que cette épitaphe fut considérée par le poète comme exemple de « poésie édifiante. »

était assez pour assujettir à la dogmatique protestante la philosophie professée dans les universités. Malheur à ceux qui avaient le courage de lui attribuer une fonction supérieure, indépendante : on les taxait d'athées, on leur rendait la vie impossible. Bien que le peuple néerlandais, vu son caractère pratique, ne soit guère fécond en esprits spéculateurs, il est probable qu'au cours des trois derniers siècles plus d'un métaphysicien de talent a été supprimé, puisqu'il ne pouvait se conformer à la rectitude de cette *scolastique calviniste*.

D'ailleurs, les esprits fins s'emparèrent de la *poésie didactique*. C'était l'unique moyen de faire prévaloir leurs opinions, car les pays de langue hollandaise ont toujours été très restreints, ce qui tend à rendre impossible l'édition de toute œuvre scientifique qui n'est pas conforme aux programmes des universités.

Aussi, depuis Geulincx (1625-1669) et Spinoza (1632-1677) jusqu'à nos jours, les Pays-Bas n'ont pas connu de philosophe d'une importance mondiale. Et encore sont-ce des étrangers qui ont donné un nouvel essor à l'étude des œuvres de ce dernier, écrites en latin, et publiées après sa mort par quelques amis. Ce fut un prince allemand qui lui offrit une chaire, à laquelle, du reste, il a renoncé dans les termes les plus polis. L'*Ethique*, son chef-d'œuvre, n'a jamais été imprimée de son vivant.

Le génie néerlandais oscillait entre la théologie et la littérature : c'est-à-dire une poésie qui affectait un caractère de plus en plus intellectuel, pour aboutir, vers le milieu du dix-neuvième siècle, à une rimaillerie sans aucune inspiration, dans laquelle les beaux-esprits se plaisaient à « cristalliser » leur pensées. Dans le développement des idées néerlandaises, la littérature — chose remarquable — constitue un élément positif, et dont la connaissance est indispensable à ceux qui visent à comprendre la mentalité néerlandaise.

Au commencement du XIXe siècle ce fut le poète Kinker (1764-1845) qui s'efforça d'introduire en Hollande les principes kantiens. Ses tentatives ont complètement échoué. Le romancier sentimental Feith démontra dans des alexandrins pompeux que la philosophie de Kinker était incompatible avec l'essence du Christianisme. Et quelques objections insignifiantes, émises par le professeur de philologie Wyttenbach, suffirent à réfuter péremptoirement les

idées du criticisme. — Et au sujet des théories de Hegel, le Prof. Van Heusde (1778-1839) se prononça en ces termes :

Nous ne voulons pas d'une philosophie indépendante telle que l'est la philosophie spéculative : cette dénomination dit tout. En philosophant nous visons à la simplicité, au bon sens commun, et, surtout, à de bons principes qui ne soient pas en désaccord avec ceux de notre théologie.

§ 3. — *Les courants d'idées au milieu du XIXe siècle.*

En 1848 la haute bourgeoisie libérale, représentée par le ministère de Thorbecke, fut appelée au pouvoir, que dès lors elle a su garder presque sans interruption pendant trente années consécutives. Elle préconisa un libéralisme mitigé et adapté aux besoins hollandais. Un gouvernement, neutre en matière de religion, devait concilier la raison avec la liberté, et garantir l'intégrité de toutes les sectes religieuses et politiques pour autant qu'elles ne se trouvaient pas en conflit manifeste avec les intérêts de l'État. Des écoles pour rendre les prisons inutiles. Une instruction à tendance laïque, neutre en matière politique, où l'élément scientifique et purement intellectuel était prépondérant; instruction qui devait « cultiver les vertus sociales et chrétiennes », comme le formule la Constitution, et encourager un christianisme sans miracles et au-dessus de tout dogme.

Cependant, le libéralisme jeune et téméraire avait méconnu la force de l'esprit théologique des classes moyennes, qui se révoltèrent contre ce « christianisme au-dessous de tout dogme » et contre certaines concessions administratives aux épiscopats catholiques. La loi sur l'instruction publique, à peine adoptée, entraîna une « exode des instituteurs orthodoxes » qui, d'une façon péremptoire, refusèrent de rester dans une pareille école. Pour faire face à la *théologie moderne*, — professée surtout par Scholten, Kuenen, Pierson, Huet, qui par leur critique historique et linguistique de la Bible ont obtenu une renommée internationale, — sans cependant trouver beaucoup de disciples en dehors d'un certain nombre d'*intellectuels*, — le Calvinisme orthodoxe s'organisa; et, sous des influences françaises et suisses, suscita un mouvement qu'on a appelé le *Réveil*. Ce mouvement reposait sur l'activité d'Isaac da

Costa (poète, auteur des *Objections contre l'esprit du siècle*, et Groen van Prinsterer, qui avait adopté les théories de Friedrich Julius Stahl (1802-1861) et lança ce mot d'ordre : *l'Evangile contre la révolution*, — « révolution » pris dans un sens spécial que la citation suivante explique :

Jusqu'à l'avènement de la philosophie d'état moderne, l'Europe chrétienne reconnaissait l'Evangile comme base de tous les Etats, comme le code de tous les peuples. On voyait en chaque Etat, de même qu'en chaque famille, une institution du Seigneur, de sorte que l'autorité était sanctifiée, que l'obéissance était anoblie, que les obligations du gouvernement ainsi que des gouvernés étaient définies et inéluctablement arrêtées par la volonté de Dieu. Par contre voici l'essence de la philosophie moderne : elle estime l'homme supérieur à Dieu, elle place la Révélation au-dessous des opinions purement humaines. Avec elle « la révolution » est devenue permanente sur n'importe quel domaine. Il ne restait d'autre critère que l'entendement personnel en philosophie, que le goût personnel en beaux arts, que la volonté personnelle en politique. Impossible d'échapper à cet entier bouleversement de toutes relations normales entre l'autorité et la subordination, si nous ne retournons pas au principe dont l'abandon a engendré ce désordre, si nous ne nous humilions pas devant le « Il est écrit ».

Voici comment les hommes du Réveil ont caractérisé l'esprit du libéralisme. Cela nous donne en outre un exemple typique du *patois de Canaän* en usage chez les scolastiques protestants. Le mouvement anti-libéral, instauré par les orthodoxes, est devenu de plus en plus un mouvement politique et a abouti à la constitution du parti antirévolutionnaire (1877) qui, avec le parti catholique, a obtenu la majorité aux élections législatives de 1901. Il a utilisé son pouvoir pour solidifier la position de son « Université libre » (Amsterdam) où ses principes sont professés.

§ 4. — *La philosophie au milieu du XIXe siècle. L'empirisme de M. Opzoomer.*

Il est de toute évidence que la philosophie, dans un pays où elle doit se confiner dans les bornes qui lui sont imposées par la vie pratique, devait suivre, dans son développement, les courants d'idées que nous venons d'indiquer.

Le système du Professeur C. W. Opzoomer (1821-1892) constitue

en réalité une base théorique pour les revendications du libéralisme. Poursuivant la théorie des trois états d'Auguste Comte, il juge que, pour la Hollande, l'état métaphysique touche à sa fin, et il veut accélérer l'évolution vers l'état scientifique ou positif. Mais en même temps le désir le prend de justifier cette prétention devant la foi des ancêtres. Et dans son discours inaugural (1862), — intitulé *L'esprit de la nouvelle direction*, — qui est entièrement consacré à cette idée, il s'avoue protestant « éclairé », et fait entendre qu'il veut continuer non seulement l'œuvre du Christ, mais aussi celle de Luther (p. 19), et qu'il veut reprendre la lutte en faveur du libre examen, de l'autonomie de la pensée, à laquelle le XVIe siècle a trop tôt renoncé.

Il soutient que les miracles sont impossibles, c'est-à-dire « invraisemblables au plus haut degré, et, comme tels, incroyables » et à cet effet il se base

> sur l'immutabilité que nous constatons dans la nature... Toute votre pensée et tout votre travail présupposent la régularité dans la nature, une immuable relation entre certains faits, relation que nous sommes habitués à nommer la loi de causalité. (*L. c.*)

Le système de M. Opzoomer (*le Stuart Mill néerlandais*) est un positivisme auquel s'ajoute un appoint de mysticisme. Tout en croyant en un Dieu,

> duquel dépend le sort du monde, il (*le parti de la lumière*!) ne se hasarde point à définir la nature de cette dépendance, la relation entre Dieu et le monde; il ne peut accepter un déisme, lequel condamne la divinité à un repos éternel après l'acte de la création... ni un panthéisme qui n'ose attribuer à Dieu une existence personnelle... N'a-t-il pas raison s'il déclare que le divin, en opposition au monde, ne saurait être atteint par notre savoir, et s'il restreint l'examen par la raison au monde seul, c'est-à-dire à la coopération des forces qui sont manifestes dans le monde sensible? (*L. c.*, p. 11.)

Pour ce qui est du monde sensible, il n'y a qu'une source de connaissance de la vérité directe ou immédiate, c'est-à-dire *la sensation directe*,

> les idées que nous nous formons par la sensation seule, sans y ajouter quelque raisonnement ou quelque conclusion. Comme je l'ai démontré ailleurs, il y a deux sortes de sensations : une perception par les sens, et une perception par le sentiment intérieur. Toutes les

idées formées par cette méthode sont d'une vérité incontestable pour l'homme. Elles sont le point de départ de toute notre connaissance, duquel on peut et doit repartir toujours. Mais il est absolument impossible de rétrograder plus loin que ce point de départ. Il n'y a pas de commencement avant le commencement. On ne saurait enlever un doute quelconque quant aux principes de la connaissance humaine, sans s'appuyer sur ces principes mêmes. C'est pourquoi il n'y a pas de différence entre sensation immédiate et vérité immédiate. (*La vérité et les sources de connaissance*, p. 18. — Ce livre contient ce que M. Opzoomer appelle la *logique empirique*).

Mais les difficultés surgissent du moment qu'on à affaire à des « idées indirectes », des idées déduites des vérités immédiates. Quels moyens a-t-on pour discerner ici la vérité de l'erreur? M. Opzoomer en cite quatre. Selon lui il faut :

1° Comparer avec d'autres sensations le jugement fondé sur une certaine sensation. (*L. c.*, p. 21.)
2° Si le jugement n'est pas démenti par d'autres sensations, rechercher si nos sens se trouvent dans un état normal, et si en nous il n'y a pas de préjugés qui pourraient s'opposer à une déduction exacte.
3° Suivre la méthode des sciences exactes.
4° Examiner s'il est possible d'énoncer des pronostics qui se basent sur le jugement en question et qui sont confirmés par l'avenir.

Ce n'est pas seulement notre connaissance de la nature, mais toute notre connaissance qui est créée par la sensation. Il n'y a pas des concepts innés, quoi qu'en disent Kant et Descartes (p. 132).

Quant à nos sentiments, il reposent sur notre *sensation intérieure* qui se décompose en quatre sentiments irréductibles, savoir :

1° La sensation de moi-même, en tant qu'être sensible au plaisir et à la peine ;
2° le sentiment esthétique ;
3° le sentiment moral ;
4° le sentiment religieux.

Par *vérité objective* M. Opzoomer entend ce que tout homme *doit* penser, s'il n'y a pas des circonstances spéciales qui le rendent inapte à juger.

La sagesse humaine n'enseigne d'autres vérités que les faits amassés par les sciences spéciales. Le philosophe doit être averti de façon à pouvoir y puiser les matières dont il a besoin pour un

vaste système, une encyclopédie comprenant l'Univers dans toutes ses parties.

Comme nous l'avons déjà mis en lumière, M. Opzoomer affirme que Dieu ne nous est guère *connu* que par ses œuvres; il se trouve au delà du monde; la science humaine est trop faible pour le pénétrer; — et tout ce qui nous reste caché relève de Dieu.

Telle est la justification philosophique du libéralisme hollandais que M. Opzoomer a donnée. Une théorie qui, comme la sienne, affirme l'existence de Dieu, mais refuse d'en donner une définition plus précise; qui n'admet d'autre méthode que celle des sciences physiques, mais laisse la porte ouverte au mysticisme, n'a pas besoin d'avérer sa parenté avec la politique de M. Thorbecke. Mais, quoique les étudiants sortant des écoles publiques fussent, pour ainsi dire, mûrs pour l'empirisme, il faut dire que la conviction des partisans assez peu nombreux qu'a faits sa philosophie n'était pas proportionnée à sa propagande un peu farouche.

Ceux que ses allures positivistes tentaient en vinrent à affirmer qu'il n'allait pas assez loin, et récusaient sa théorie selon laquelle Dieu est inaccessible à notre savoir; d'autre part les protestants modernes, qui attachaient une importance prépondérante à son christianisme sans miracles, tâchaient de battre en brèche ses théories sensualistes. M. J. H. Scholten (1811-1885), professeur de théologie à Leyde, auteur des *Causes du matérialisme contemporain*, et représentant autorisé du criticisme en matière biblique, était du nombre. Tandis que les « orthodoxes » se concentraient de plus en plus, les deux professeurs modernes se permettaient des polémiques excessivement bruyantes.

Spinoza mis à part, M. Opzoomer fut le premier Hollandais qui ait défendu l'indépendance de la pensée, et voilà son grand mérite. Mais sa faiblesse réside en ce qu'il veut justifier cette indépendance par le grand profit qu'en tirerait le progrès de la nation. Il n'a pas fait école parmi les philosophes proprement dits qui venaient après lui. C'est la duplicité de sa doctrine qui rebuta tout à la fois et les croyants et les esprits purement scientifiques.

§ 5. — *Influence du positivisme libéral sur les courants d'idées. La satiété de l'âme nationale.*

Vers 1870 le public commence à se désintéresser des questions d'ordre purement théologique. Inconscient de ce qui se passait au delà des frontières, on soulevait toujours les mêmes problèmes ardus, on travaillait continuellement les mêmes matières, sans s'approcher d'une solution. La nouvelle génération, saturée de science exacte, de diplômes et de tolérance, trouva réalisées les revendications de la génération précédente sans éprouver de grande satisisfaction.

Déjà en 1864 M. J. P. N. Land, dans une spirituelle étude intitulée *La philosophie servile*, avait réduit à l'absurde les théories de M. Opzoomer, et démontré que son empirisme présuppose implicitement des idées innées, des concepts *a priori*. A l'encontre du Stuart Mill hollandais, il affirme que, depuis Kant, on a le droit de dire que toute conception de la vie doit nécessairement être subjective. En outre, M. Land attribue certaines erreurs de M. Opzoomer à ce fait que celui-ci prend pour point de départ ses opinions politiques et morales.

Pourtant la vie nationale a besoin de la probité d'une philosophie indépendante, et non pas de l'utilité d'une philosophie servile.

Mais les remontrances du Kantianiste, rédigées dans un langage châtié mais simple, furent étouffées par les rumeurs des discussions superficielles.

La production littéraire de ces jours donne une image fidèle de la lassitude de l'âme nationale. Sauf les élucubrations d'un Potgieter, qui cependant exigeaient une étude spéciale à cause de la langue compliquée dans laquelle ce poète intellectualiste enveloppait son érudition, la Hollande ne possédait pas un monument littéraire de nature à retirer le génie du peuple de l'impasse où il se trouvait. Les écrivains faisaient un usage constant d'un nombre restreint d'expressions figurées, consacrées par la tradition, d'une signification douteuse, qui, venant d'un siècle disparu, ne correspondaient plus avec les sentiments qu'on voulait exprimer; ce langage *indirect* rendait indispensables des interprétations historiques et étymologiques qui exaspéraient les lecteurs. On avait besoin

d'une nouvelle langue : le vague sentiment de haine contre les théologiciens et de lassitude devait être formulé pour être vaincu.

Les grandes catégories morales, telles que l'amour, l'obéissance, le respect, s'étaient détachées de la religion, et devenaient de plus en plus des problèmes à discuter, — on ne savait trop comment, car et la philosophie, et les polémiques des pasteurs modernes inspiraient une répugnance qui allait s'accentuant.

Ce furent alors les Busken Huet, les Pierson, les Vosmaer, les Multatuli, qui, par leurs critiques mordantes et leurs persifflages audacieux détrônèrent les écrivassiers traditionnels. Multatuli, l'auteur de nombreux volumes d'*Idées* et du *Max Havelaar*, livre romanesque, d'une beauté sauvage, dénonçant les concussions des fonctionnaires aux Indes Orientales (§ 1), captiva surtout l'attention de la jeunesse, par la manière aussi capricieuse qu'entraînante dont il popularisa, en penseur puissant, la moelle des philosophes étrangers qu'il s'était assimilée; il sapa, il bouleversa les convictions des pères, leur hypocrisie et leur impuissance au point de vue philosophique et artistique. C'est lui qui enseigna le peuple et formula des griefs qu'on avait ressentis depuis longtemps. Il ne ménagea ni calvinistes orthodoxes, ni chrétiens modernes, et professa une religion humanitaire sans bible et sans catéchiste. Il est le précurseur et de la littérature moderne et du mouvement philosophique. Parmi les auteurs hollandais de nos jours il n'en est pas un qui ne soit passé par son école.

Si Multatuli parvint à réveiller les couches populaires et à stimuler les talents littéraires, il fallait aux penseurs scientifiques, pour sortir de leur inactivité, des guides moins géniaux peut-être, mais en revanche plus conscients de l'erreur fondamentale, cause de la stérilité du génie hollandais.

§ 6. — *Les Kantistes néerlandais.*

Citons en premier lieu M. *Land* († 1897), professeur de philosophie à Leyde, qui, dans son *Introduction* à *la philosophie* (ouvrage couronné), donna une interprétation libre et purement hollandaise des principes de la philosophie criticiste ; et, ensuite, M. *Bellaar Spruyt*[1], professeur à Amsterdam († 1901), avec son remarquable

1. Dans l'*Avertissement* de leur « Histoire de la Philosophie (les problèmes et les écoles) » MM. Janet et Séailles affirment (p. I) qu'ils n'ont trouvé nulle

ouvrage : *Essai d'une histoire de la théorie des concepts innés* (1879), où il étudie la théorie de la connaissance chez Platon, Aristote, saint Augustin et les Scolastiques, et ensuite chez tous les penseurs importants depuis Descartes à Spencer, pour arriver à cette conclusion (p. 356) :

Selon notre opinion l'homme qui se sent appelé à la pensée philosophique est obligé avant tout d'examiner les principes sur lesquels ses convictions reposent. Evidemment cet examen pivote sur le caractère de l'expérience comme source de connaissance, car la plupart de nos idées se fondent sur l'expérience.... Mais, lors de cet examen, les leçons de l'expérience ne sauraient être considérées comme normes, puisqu'il s'agit précisément d'examiner les lettres de créance de celle-ci... Or, cet examen, la tâche de la philosophie criticiste, commencé par Hume, continué... par Kant, nous prouve que l'existence *a priori* des conditions de l'expérience dans la connaissance humaine est incontestable. A ces conditions appartient en premier lieu l'élément logique dans l'esprit humain, par lequel nous classons et réunissons nos sensations de manière à les faire devenir les représentants d'objets d'une existence réelle mais non pas indépendante... Et, comme le dernier principe qui nous pousse à reconnaître la vérité des concepts logiques réside dans l'impossibilité de nier ces concepts, tout en continuant à penser et à ressentir, nos idées de l'étendue et du temps, qui ont le même caractère, doivent être considérées comme éléments *a priori* de notre connaissance.

Par leurs cours aussi clairs qu'impartiaux, MM. Land et Spruyt ont certainement produit une influence salutaire sur bien des esprits qui, plus tard, devaient s'affilier au mouvement philosophique. Cependant il n'est que trop vrai que précisément leur grande modération, qu'on traitait d'opportunisme, ne pouvait tenter ceux qui exigeaient une réfutation définitive des théories quasi-mysticistes de M. Opzoomer, et de la théologie moderne, qui continuait à s'afficher « supra-naturaliste ».

§ 7. — *Le Spinosisme militant.*

C'est vers 1870 que ces mécontents commencèrent à se grouper autour du *Dr. J. van Vloten*, qui venait de mettre la main sur une partie de la correspondance de Spinoza, restée inconnue jusqu'a-

part « aucun ouvrage » faisant « l'historique des problèmes, en en marquant les origines, les phases diverses, enfin le point où ils sont arrivés aujourd'hui. — La littérature néerlandaise compte plusieurs de ces ouvrages.

lors, et, dans ces lettres, puisa des informations qui achevèrent de rendre compréhensibles à ses yeux les œuvres du maître. Dans le raisonnement géométrique et serré de l'éthique, dans le parallélisme entre l'ordre des idées et l'ordre des choses établi par Spinoza, dans la négation du libre arbitre que la théorie cosmique de ce penseur semblait soutenir, M. van Vloten trouva autant d'armes contre le prétendu manque de caractère de M. Opzoomer et du protestantisme scientifique, sur lesquels il dirigea des attaques frénétiques pendant des années, prêchant avec un rare dévoûment « la religion des irréligieux ». Et s'il est vrai que dans ce Spinozisme militant nous ne trouvons pas ce souci désintéressé de la vérité qui, seul, est à même de faire prospérer un mouvement philosophique, s'il est vrai que M. van Vloten insistait trop sur le côté cosmique de la doctrine de Spinoza, il est également incontestable qu'il a tellement stimulé et encouragé l'étude de ce penseur que les heureuses conséquences ne se firent pas attendre. Citons une édition complète et définitive des œuvres de Spinoza, préparée en 1880 par M. van Vloten en collaboration avec M. Land; une édition des *Opera philosophica* de Geulincx, préparée par M. Land (3 vol., 1891-'93), une traduction critique et très soignée de Spinoza par M. *Guillaume Meyer* (1894 seq.), une bibliographie Spinoziste, une étude sur « Spinoza et son temps » par M. O. Meinsma. En 1880 une statue fut érigée au philosophe néerlandais par une commission internationale (la Haye); en 1897 une société, constituée par ses admirateurs, fit l'acquisition de son ancienne maison près de la Haye pour y organiser un musée. Dans les principales villes de la Hollande on fonda des cercles Spinozistes, où les doctrines du maître étaient étudiées avec un respect peut-être exagéré; au début on les considérait comme le dernier mot de la sagesse, qu'il est permis de commenter, mais qu'on ne discute guère; cependant, peu à peu certains cercles devenaient comme des foyers intellectuels, qui, plus tard, fournirent des éléments précieux au mouvement philosophique.

Selon Hegel le Spinozisme est le commencement indispensable de toute philosophie. Aussi le mouvement instauré par M. van Vloten marque-t-il une étape positive dans l'évolution de la mentalité néerlandaise.

§ 8. — *Le mouvement littéraire de 1880 et sa valeur intellectuelle.*

Nous avons vu que la propagande pour l'empirisme de M. Opzoomer a suscité, comme réaction, le Spinozisme militant ; et que, dans les esprits moins systématiques, les idées de Multatuli ont créé une réaction contre la théologie moderne, contre la littérature traditionnelle, contre la spécialisation des sciences. Ces deux courants d'idées trouvent leur synthèse, et, comme ils persistaient partiellement, vivent parallèlement au mouvement de 1880, qui, s'annonçant comme un mouvement littéraire, affecta bientôt tous les aspects d'un mouvement (anti-)social.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la langue hollandaise, au cours du XIXe siècle, s'était pour ainsi dire pétrifiée, et se servait d'un nombre constant d'expressions figurées ou symboliques qu'on ne sentait plus comme telles, de sorte que l'élément personnel dans la langue s'était perdu. Or, vers 1880, le caractère de la langue écrite subit un profond changement sous l'influence de quelques jeunes poètes, qui étaient pour la plupart directement des élèves de M. Spruyt et de M. Land, et entendaient introduire le subjectivisme et dans la pensée et dans l'art. S'inspirant de la littérature hollandaise du XVIe siècle, de poètes anglais (Shelley) et des décadents français (Baudelaire, Verlaine), ils commencèrent à écrire une langue qui, faisant plus ou moins complètement abstraction de la signification intellectuelle des mots, se basait sur leur valeur acoustique, rythmique ou musicale, et, par là (pour nous servir d'une expression de M. Guyau), sur le *caractère expressif et suggestif des paroles*. On prétendait faire de la phrase comme *l'image exacte de la sensation*. Et, non contents d'avoir produit des vers d'une beauté dont on cherchera en vain le pareil dans la littérature néerlandaise, ils se firent les *théoriciens* d'une esthétique de la « parole vivante », et en soutinrent le bon droit contre les attaques de l'ancienne école :

> La poésie doit être plastique, tant pour l'ouïe que pour la vue.... et ce d'un point de vue philosophique, puisque la plastique est le medium avec lequel, par les sens, elle parle à l'esprit (Willem Kloos, *Introduction à Jacques Perk*, p. 54).

Ce mouvement littéraire, réaction contre les phrases conventionnelles des écrivains qui se groupaient autour de la revue *Le Précur-*

seur (De Gids), fonda une revue qu'on baptisa *Le nouveau précurseur* et, s'exagérant de plus en plus, en vint à réclamer : l'*expression la plus individuelle pour le sentiment le plus individuel* : sur le terrain du sentiment ce fut le contraire de ce que M. Opzoomer avait préconisé sur le terrain de la pensée. Comme la production de ces littérateurs finit par être incompréhensible au public et même aux partisans, ils devinrent hostiles à la société et se retirèrent en eux-mêmes : « Je suis un Dieu au fond de ma pensée ». D'autres encore, interprétant de leur manière anti-sociale ce mot de Zola : « Un coin de vie vu par un tempérament » se plaisaient à décrire (à « peindre ») avec une technique merveilleuse le *dehors* des choses : les formes, les lignes, les mouvements, sans s'inquiéter de la vie intérieure de leurs sujets, de l'enchaînement logique ou causal des faits : l'*impressionisme littéraire*, la théorie que seule la parole est vivante, et que, par conséquent, la passion de la parole est la seule qui mérite d'être vécue. Ils confondaient la littérature et la peinture, écrivaient des natures-mortes littéraires, n'hésistaient pas à peindre dans une langue « sensitiviste », miroitant la *sensation avant que celle-ci se trouvât changée par la réflexion*, les choses les plus rebutantes ; et, appliquant la formule impressionniste à la critique, ils exprimaient leur opinion non pas par des appréciations raisonnées, mais par des descriptions lyriques, ou... des invectives. nous entendons : « des invectives géniales » (Van Deyssel).

Ajoutons que, somme toute, le public intellectuel a chaleureusement accueilli les maîtres de 1880. C'est qu'en réalité leur œuvre ne se composait pas exclusivement de caprices pervers, comme les critiques figés dans l'école conventionnelle étaient portés à soutenir. Non, s'il faut en croire leurs contemporains, les sectateurs du « Nouveau Précurseur » étaient à même de délivrer l'intellect néerlandais. S'ils glorifiaient l'extérieur des êtres et des choses, leurs apparitions irraisonnées et éphémères, c'est que l'intérieur et la raison des hommes et de l'évolution sociale leur échappait, ou bien, les éblouissait. S'ils se retiraient en eux-mêmes, c'est que leur savoir ne leur rendait pas acceptable le sort des autres. S'ils mettaient l'accent sur la valeur sensorielle de la parole, c'est qu'il leur semblait que la science, professée aux universités, laissait dans l'obscurité la valeur intellectuelle de la langue, et que,

proclamant sur ce terrain la vérité avant tout, ils n'entendaient par en faire l'abus fastidieux qu'ils trouvaient dans la littérature de leurs jours. Porte-parole et directeurs de conscience de ceux angoissés par les misères sociales dans le sens le plus élargi, — par l'insignifiance et la perversion des classes dirigeantes autant que par le sort des couches populaires, — tout en ignorant les moyens d'y remédier, ils tâchaient instinctivement de fixer le moment suprêmement éphémère qui *précède la réflexion*, et ce comme unique moyen de se défendre contre un désespoir total.

Mais telle est la nature *dualiste* de la langue, qu'on ne peut en exagérer la valeur sensorielle sans pressentir presque aussitôt comme concomittant le problème fondamental de la logique : celui du passage d'une idée à une autre; on ne peut viser à un bégayement d'onomatopées barbare (comme le faisaient en effet certains partisans du Nouveau Précurseur) sans qu'immédiatement la pensée négligée se fasse désirer. Aussi les écrivains de la génération de 1880, dès l'origine, jugeaient-ils incomplètes leurs productions lyriques et sensitivistes sans y ajouter des théories, des professions de foi littéraires, comme autant de justifications intellectuelles. Et M. *Bolland* (alors maître de langues à Batavia) qui, après avoir publié des élucubrations sur l'Évangile et l'histoire ecclésiastique, s'avéra disciple d'Eduard von Hartmann, trouva de l'hospitalité dans les colonnes du *Nouveau Précurseur* pour ses réflexions sur l'inconscient, méconnues provisoirement en Hollande. La « parole vivante » — expression sentimentale et involontaire d'une profonde méfiance à l'égard de la philosophie officielle, — commença à susciter son contraire : *la parole réfléchie*.

§ 9. — *Psychologie du mouvement philosophique : la branche sentimentale et la branche scientifique.*

C'est ainsi qu'un grand nombre de facteurs : le recul du calvinisme orthodoxe, l'incapacité du positivisme hollandais, l'œuvre de Multatuli, le Spinozisme militant, et, enfin, ce dernier effort d'échapper à la pensée indépendante : le mouvement littéraire de 1880, ont préparé le génie néerlandais pour le mouvement philosophique. Ce mouvement se groupe autour de MM. Bolland et Bierens de Haan.

M. G. J. P. J. Bolland, depuis 1896 professeur à Leyde, après avoir réuni le résultat de douze années d'études dans un livre volumineux intitulé : *l'Enigme de l'Univers*, renonça à la philosophie de Hartmann vers 1900 (à l'âge de cinquante ans) et se consacra dès lors avec un dévoûment infatigable à la propagation de la doctrine de Hegel. La relation entre le mouvement de 1880 et la logique de Hegel, M. Bolland la formule dans l'introduction de sa *Raison pure*, le premier grand ouvrage de sa main où l'influence de ce penseur s'accuse définitivement :

Voici... un livre pour tous ceux qui prétendent à la science formulée en paroles néerlandaises. Car il enseigne la raison de « la parole néerlandaise » en paroles néerlandaises. La vérité dans la grammaire d'une certaine langue ne réside qu'en ce qu'elle a de logique pure : la logique et la grammaire s'entendent mutuellement comme l'être nécessaire et l'être fortuit, comme le général et le spécial; et, par conséquent, la connaissance de la langue néerlandaise présuppose généralement et nécessairement une logique réfléchie en rapport avec la parole néerlandaise et en cette « parole », pour celui qui, spécialement, parle et pense en hollandais, et pour peu qu'il veuille penser exactement.

Cette citation donne en même temps une idée lointaine de la langue compliquée, par laquelle cet Hégélianiste démontre que sa doctrine, pour continuer l'œuvre du « Nouveau Précurseur », n'en contient pas moins l'antithèse.

Nous ne pouvons énumérer ici les nombreux livres que M. Bolland nous a donnés : ils exigeront une étude spéciale. Nous devons nous borner à tracer sa signification sociologique.

En 1906, au début de son activité en faveur de la philosophie spéculative, ce penseur, au sujet de sa « Raison pure », s'est prononcé en ces termes :

Ce livre de « raison pure » ne sera pas acheté par beaucoup de gens, et il y en aura encore moins qui le liront, ne fût-ce qu'à cause des études préparatoires qui... y sont résumées, car dès le début les lettrés le craindront comme une fatigue de l'esprit, et même comme une chose humiliante parcequ'incompréhensible... Il est inévitable qu'on reste solitaire sur le sommets (p. VII, XIV).

Or, c'est à juste titre que dans une étude récente M. de Jager affirme que, sous ce rapport, M. Bolland n'a pas à se plaindre. En

effet, aux conférences publiques qu'il donne de temps en temps les auditeurs se comptent par centaines; ses cours professés aux diverses villes universitaires sont assidûment suivis par des intéressés appartenant aux professions les plus dissemblables; dans les importantes revues aussi bien que dans les petits périodiques ses fidèles parviennent à insérer des articles, même si l'originalité en est presque absente. C'est que M. Bolland a formé une communauté quasi-religieuse, c'est que (pour parler avec le Dr de Jager) il a de nombreux disciples qui « ne seraient jamais arrivés à la pensée philosophique, si, par hasard, ils n'avaient fait la connaissance du *Collegium Logicum* ». Et encore ce n'est pas le langage de ses cours de logique, admirable d'un point de vue scientifique, mais extrêmement rébarbatif, nébuleux et enveloppé, même pour ceux familiarisés à la terminologie philosophique, qui a su captiver l'attention de tant de monde. Non, c'est la grande éloquence du maître, c'est son ton rebutant et entraînant à la fois, ce sont ses gestes mystérieux qui, dans un *temps chercheur* comme le nôtre, impressionnent les gens en quête d'une... nouvelle religion :

> Je vous enseigne la vérité, mais bientôt elle disparaîtra de nouveau, et même pour le présent je ne serai pas récompensé de vous l'avoir enseignée... Le vrai n'apparaît que pour disparaître. C'est maintenant parmi nous qu'elle vient apparaître une bonne fois... la lumière peut durer encore un dizaine ou une vingtaine d'années — un moment dans l'éternité.... Et quand je serai mort — déjà maintenant il fait nuit un peu partout, mais alors il fera complètement noir chez nous...

Voilà une façon de dire — et les passages de ce genre abondent dans les écrits de ce grand logicien — qui est peut-être excusable au sein d'une réunion, où des Hégéliens d'âge mûr et qui n'ont plus rien à se suggérer de part et d'autre célèbrent la mémoire de leur maître, mais qui — nous citons la *Lettre ouverte* (1906, p. 5, 6) de M. Jelgersma, professeur de psychologie expérimentale — « devient pernicieuse et encourage l'exclusivisme ainsi qu'un grand mépris pour le travail d'autrui » quand elle s'adresse à de jeunes gens qui ne connaissent d'autre philosophe que M. Bolland. Celui-ci a beau répéter que toutes ses assertions de cette nature doivent être comprises « dans la pureté de la sagesse » et *sub specia eternitatis*; il n'en est pas moins évident qu'on ignore encore cette « pureté » si, par curiosité, ou bien dans l'espoir de trouver une certaine édi-

fication, on va écouter la première conférence venue de l'enthousiaste promoteur de l'idéalisme spéculatif.

Et c'est ici encore que s'accuse la velléité théologique que nous estimons (§ 1) un élément fondamental de l'âme, de la mentalité hollandaise. En effet, s'il est possible qu'en notre pays l'étude renouvelée de la philosophie suscite un *mouvement*, — nous entendons, une nouvelle direction avec toutes les allures d'un parti social, — c'est que, dans certaines cervelles où la civilisation s'est affinée, la doctrine de M. Bolland a comblé la lacune laissée tour à tour par le dogmatisme calviniste et la littérature du « Nouveau Précurseur » qui viennent de sombrer.

... Car c'est un fait qu'il y a de la misère : le penseur éclairé et loyalement libéral est si peu capable de repaître les hommes de la promesse d'efficacement assouvir cette misère, qu'avant tout la tâche lui incombe de démontrer pourquoi la question sociale ne sera résolue qu'avec la décomposition de la vie sociale même. (*Raison pure*, p. 493, 494.)

De pareilles sentences que M. Bolland, au cours de ses conférences publiques, énonce sur un ton persuasif et autoritaire, où se révèle un penchant pour la terminologie biblique, reposent sur des considérations dont nous n'avons pas la prétention de mettre en doute la valeur logique, mais dont la portée échappe aux intelligences moyennes et qui sont acceptées comme autant de dogmes, conciliant la faiblesse de l'âme avec les rudes nécessités de la vie pratique dont on a peur — tout comme les dogmes du calvinisme hollandais (§ 1). Et récemment encore M. Bolland a de nouveau alimenté cet esprit théologique avec ses « maximes » : jugements fragmentaires sur des questions brûlantes, insérés dans quelques revues et même dans des journaux, et que l'auteur a recueillis sous peu dans un volume intitulé en style biblique : *Le livre des proverbes* (1909).

Voilà qui suffit pour réduire à ses termes réels la fraction de l'Hégélianisme hollandais pour laquelle la philosophie de récréation dangereuse est devenue récréation utile. Est-ce à dire que M. Bolland ne soit pas parvenu à éveiller des penseurs sérieux? Nullement. Par sa dialectique serrée et agile qui s'attaque surtout à la duplicité, à l'ambigu dans la langue aussi bien que dans les choses, à « l'unité des contraires », à « l'idéalisme absolu qui est

absolument sans idéal », aux professeurs des disciplines spéciales, ces « cordonniers de la science », par son érudition à laquelle aucune science n'est étrangère, par son beau zèle d'autodidacte il a su stimuler un nombre assez considérable de savants qui, certainement, ne resteront pas des élèves dociles, et qui s'appliqueront de plus en plus à la solution des grands problèmes métaphysiques — que M. Bolland a évités jusqu'ici en les transplantant sur le terrain de la logique pure.

La seconde branche du mouvement philosophique se groupe autour du Dr. Bierens de Haan, ancien pasteur protestant, qui, après avoir pris une part active au mouvement littéraire de 1880, laissa la poésie pour la philosophie, étudia à fond le problème de la connaissance humaine et en vint à cette conclusion, qu'une philosophie moderne et purement hollandaise doit nécessairement se rattacher au système de Spinoza. Mais à l'encontre et de ceux qui voient en Spinoza un penseur définitif (Zu-ende-Denker, comme les Allemands le disent) et du Spinozisme traditionnel, qui met trop en relief sa théorie cosmique, pour en faire une arme contre la théologie moderne, M. Bierens de Haan énonce cette nouvelle conception de la doctrine spinoziste :

Si nous examinons la théorie de la vie dans l'*Ethique*, il appert que Spinoza ne l'a pas achevée, et même qu'il n'a pas eu complètement et clairement conscience du rapport entre ses principes, de sorte qu'il n'a pas dit le dernier mot de sa philosophie. Si dans l'*Ethique* une continuité de pensée, consciente et systématique, nous frappe, c'est comme la lumière à travers les brouillards... Le manque d'une appréciation théorique du *devenir* constitue une preuve de plus pour l'inachèvement de son œuvre. Le Spinozisme est une théorie de l'*être*, mais ceci implique la nécessité d'une opinion sur les rapports entre l'*être* et *le devenir*. Il y a des propriétés morales qui n'ont pas une valeur absolue, mais auxquelles nous devons décerner une valeur relative, partant de ce point de vue que notre vie a un caractère imparfait et va se développant. Ces propriétés, Spinoza peut les accepter mais il ne saurait leur accorder un fondement philosophique... Dans l'*Ethique* nous constatons un dualisme irréconciliable... entre deux conceptions contradictoires de la vie. L'une a été déduite d'une compréhension naturaliste et panthéiste ; l'autre part d'une conception de l'esprit même auquel elle reconnaît une nature propre qu'on ne saurait emprunter à une compréhension objective de l'univers.... La conciliation de cette antithèse ne pourra être effectuée que par une théorie de l'entendement humain qui comprenne les liaisons mutuelles

de ces deux façons de voir, en rapport avec la nature du sujet pensant. (*Une conception de la vie selon les principes de Spinoza*, 1900, p. 20, seq.)

Reconstruire les idées fondamentales de Spinoza, tout en partant de ma propre conscience; ne pas considérer le Spinozisme comme un système fermé, mais comme une méthode de penser; concilier biologie et cosmologie en m'inspirant des résultats du néo-Kantisme, — et en même temps : rester purement hollandais, — voici qui résume l'œuvre de M. Bierens de Haan.

En lui nous vénérons l'âme du mouvement qui s'est donnée une forme plus ou moins organisée dès la fondation de la *Revue de Philosophie* (1907), où les penseurs des diverses écoles se rencontrent. Avec sa grande bienveillance et sa sage modestie, qui le lient intimement à son maître, M. Bierens de Haan donne son appui fécond à tous ceux qui recherchent le vrai en dehors de la diversité extérieure des choses, — même s'il y a un écart incontestable entre leurs opinions et les siennes.

Dans une prochaine étude nous nous proposons de tracer l'influence des grands promoteurs sur les penseurs spéciaux.

E. D'OLIVEIRA.

Amsterdam.

LES BASES PSYCHOLOGIQUES
DE L'ÉLOCUTION ORATOIRE

L'art de parler en public relève de plusieurs genres très différents. En laissant de côté la lecture en public, dont les règles ont été souvent rappelées[1], il faut admettre une distinction capitale entre la conférence académique et le discours qui, consécutif à une préparation plus ou moins attentive et consciente, comporte toutefois de l'improvisation.

Le but à atteindre varie donc et l'on s'explique que certains s'ingénient à lire ou à réciter, parce que leur débit ne risque aucune interruption, que le sujet traité ne comporte pas la passion, ou ne doit trahir qu'une chaleur de sentiments qui n'a pas besoin de naître spontanément, que la fermeté soutenue et impeccable de la pensée, jointe à la justesse et à l'élégance de la forme, priment tout. Au contraire les avocats, les orateurs politiques, tous ceux qui au moment d'exprimer leurs idées peuvent se heurter à des arguments inattendus, à des interruptions, être obligés de faire face à des situations nécessitant des développements imprévus, et qui doivent en même temps impressionner leur auditoire par la manifestation de passions qui toucheront d'autant mieux, que leur éclosion paraîtra plus spontanée, tous ceux en un mot qui veulent que le discours, dégagé de la moindre apparence artificielle, se présente sous l'aspect d'une trame de pensées conçues et exprimées sur le champ, tous ceux là sont obligés de compter davantage sur les qualités d'élocution naturelles ou développées par l'exercice.

Aussi les Maîtres de la parole ne s'y prennent-ils pas de la même façon pour préparer leurs discours; d'abord le but n'est pas identique pour tous et souvent les différences dans le choix de ce but sont en relation avec la constitution psychologique même des

1. V. les travaux de Legouvé.

orateurs; les uns se sentent entraînés dans la voie de l'éloquence académique; les autres dans celle de l'éloquence spontanée ou paraissant telle; puis les uns et les autres n'ont point les mêmes facultés de conception, de conservation par la mémoire des souvenirs conçus et d'expression.

Voici, d'après un certain nombre d'observations que j'ai recueillies et d'après les données que nous fournissent les beaux travaux de M. Maurice Ajam [1], quels sont les procédés de préparation employés par les conférenciers et quelles paraissent être d'autre part les caractéristiques de ceux qui se soucient moins de débiter convenablement un travail écrit à tête reposée, que de s'imposer à un auditoire par la force des arguments et par la passion que le contact de l'auditoire même fait naître.

Ces procédés, qui ne s'excluent d'ailleurs pas rigoureusement les uns des autres sont :

1° La méthode graphique;

2° La pré-méditation visuelle ou auditive;

3° La pré-méditation verbo-motrice.

Méthode graphique. — (Méthode Legouvé.) Elle est employée par ceux dont le but est la conférence académique et qui reproduisent de mémoire un texte préalablement écrit par eux. « M. Ernest Legouvé, écrivait Francisque Sarcey, n'abandonnait rien à l'improvisation. Il écrivait sa conférence d'un bout à l'autre avec un soin infini et, ce premier travail fait, il priait sa femme, sa fille, quelques-uns de ses amis d'en écouter la lecture. Il se composait un public et suivait sur leurs visages l'impression de ses auditeurs bénévoles... Quand il avait bien arrêté, de concert avec sa famille, la composition de la conférence, il se livrait à un autre travail, qui n'était pas moins méticuleux, il s'exerçait à la dire. *C'est en apprenant à dire le texte qu'il se le mettait dans la mémoire...* M. Legouvé ne nous a donné qu'un petit nombre de conférences... toutes étaient des chefs-d'œuvre. »

La méthode graphique est aussi un *moyen de simplification* pour certains sujets qui ne pensent bien que la plume à la main ou ne se souviennent bien que de ce qu'ils ont écrit.

Il est des personnes qui ne peuvent mener à bien un travail de quelque importance sans mettre leurs idées par écrit. On peut

1. Maurice Ajam. *La Parole en public.*

même certifier que c'est au cours de ce travail de composition écrite que d'aucunes trouvent leurs meilleurs développements, leurs conceptions les plus originales; la préparation écrite est, dans ce cas, une nécessité à laquelle, sous peine de rester stériles, certains esprits doivent se soumettre.

Ajoutons encore que, tandis que pour les uns cette préparation doit comporter le texte *in extenso*, et parfaitement arrêté dans ses détails, du travail tout entier, pour d'autres de simples phrases écrites, sortes de jalons repérant la trame du discours à prononcer, peuvent suffire.

Enfin il est des sujets qui ne retiennent convenablement par cœur que ce qu'ils ont composé personnellement, et il s'en trouve qui ne retiennent que ce qu'ils ont composé et écrit de leur propre main.

La préparation écrite est encore une garantie pour ceux des orateurs qui veulent avoir l'assurance qu'ils ne se laisseront pas entraîner au delà de ce qu'ils se sont imposé de dire. D'autres, bien que n'employant pas la méthode strictement graphique, prennent soin de noter celles des parties du discours qu'ils redoutent de ne pouvoir prononcer sans perdre leur sang-froid.

Certains orateurs, pour obtenir un résultat inverse, apprennent par cœur les passages sensationnels, ceux où ils risquent de manquer d'émotion, *les morceaux de bravoure*, qui devront paraître improvisés, mais qui en réalité ne seront, en pareil cas, qu'une récitation cachée, renforcée par une gesticulation plus ou moins sincère, mais non tout à fait spontanée, un état émotif au moins apparent et prémédité qui relèvent de l'art du comédien.

Tels sont, résumés à grands traits, les avantages de la préparation graphique. Si l'on concède que le résultat seul importe — et le résultat est de persuader — on conviendra que ces avantages ne sont pas négligeables.

Que font les moyens si le but est atteint et si, par surcroît, il crée de la beauté? Ajam m'a cité le cas d'un orateur politique fort connu et de grand talent qui débite de mémoire des discours soigneusement écrits d'avance et qui cependant donne l'impression formelle de l'improvisation[1].

1. On a prétendu, m'écrivait M. Ajam, que le conférencier qui a appris son sujet par cœur se reconnaît infailliblement au phénomène de l'*enjambement* :

Ajam relate encore le cas de certains orateurs qui font une série de brouillons qu'ils déchirent successivement jusqu'à ce qu'ils se sentent en pleine possession du discours à prononcer.

Beaucoup de comédiens écrivent leurs rôles pour les savoir. Coquelin cadet écrivait : « Je copie presque tous mes rôles ; ça me les fait entrer mieux encore dans le cerveau », et Truffier : « Je lis à haute voix et je recopie ; c'est le meilleur moyen des comédiens ! »

En tout état de cause, il résulte de tout ce qui précède que, parmi les personnes qui se livrent à la préparation écrite véritable, c'est-à-dire qui écrivent tout ce qu'elles doivent débiter et débitent tout ce qu'elles ont écrit, il faut distinguer entre celles qui, verbo-visuelles[1] ou non, ont une excellente mémoire visuelle verbale et n'écrivent que pour se procurer un texte qu'elles apprennent par cœur et lisent mentalement, et celles pour qui la préparation écrite n'est qu'un moyen méthodique de classification, destiné à forcer l'attention, à étudier avec lenteur et netteté, voire à provoquer l'éclosion des idées et qui, par la suite, récitent textuellement par cœur avec le secours des centres auditifs ou moteurs.

D'autres sujets écrivent et ne font usage, en parlant en public, que d'un minimum d'impressions mnémoniques (c'est-à-dire dues à la mémoire) visuelles ou autres. La plupart d'entre nous, quels que soient leur procédé de préparation, ont, lorsqu'ils traitent un sujet devant un auditoire, la représentation mentale de certaines dispositions visuelles typographiques tels que : alinéas, en-têtes, accolades, etc., sinon même de mots entiers sous leur forme visuelle.

Pré-méditation visuelle. — Il est des verbo-visuels, c'est-à-dire des sujets qui lisent mentalement les mots de leurs pensées, chez lesquels la composition, la méditation préparatoire (opération psychique) se fait sous une forme visuelle verbale ; ces sujets, dont le nombre doit être assez restreint, ont des souvenirs assez nets pour pouvoir, lorsqu'ils parlent, reproduire le mot à mot du discours préparé mentalement par eux ; ils n'ont recours qu'excep-

ainsi, d'après cette doctrine, l'orateur qui sait par cœur oublie fréquemment des parties de phrase dont l'omission dénature le sens de son discours. — Je pense, ajoute M. Ajam, que ce fait est beaucoup plus ordinaire chez les improvisateurs dont le débit est précipité, — le prétendu critérium ne prouve rien.

1. On appelle verbo-visuels les sujets qui lisent mentalement les mots de leurs pensées (Type Charma ou de Galton).

tionellement à la méthode graphique « Je prépare mes discours, dit un orateur cité par Ajam, en établissant d'abord le squelette pour l'habiller ensuite, en pensant sans parler, en lisant mentalement. »

Pré-méditation auditive. — Les orateurs qui se livrent à la méditation auditive se trouvent parfois, — comme les précédents (c'est-à-dire ceux qui composent leurs discours sous une forme visuelle), — amenés à faire usage, à un moment donné, de la préparation graphique et surtout de la préparation motrice et ce, dans le but d'assouplir leurs centres d'expression, de les mettre en état de fonctionner synergiquement avec les centres psychiques et le centre du langage intérieur (centre endophasique). Cette précaution peut n'être pas nécessaire, ou tout au moins n'être pas indispensable, chez les orateurs qui disposent, par aptitude innée ou par suite d'efforts répétés, de la faculté de trouver immédiatement l'expression adéquate à la pensée. Un orateur, extrêmement documenté sur la question et dont je ne sais si je dois taire le nom, m'écrivait : « J'appartiens à la catégorie des auditifs. Je n'irai pas jusqu'à dire que je pratique la double personnalité, mais j'ai nettement conscience d'un personnage intérieur qui me parle, me dicte ou discute avec moi. — J'ai noté un phénomène qui, si je me rappelle bien, a été déjà décrit par le professeur Lacassagne : quand je parle, le personnage intérieur m'observe, me signale mes erreurs et parfois me gêne considérablement par ce contrôle perpétuel. J'ai été élevé à l'école des orateurs qui ont cru se perfectionner en écrivant beaucoup. Aussi, par suite de cet entraînement spécial, les idées me reviennent mieux la plume à la main. Pourtant, je prépare presque tous mes discours par simple méditation. Une étude positive de l'art de la parole m'a démontré que le seul moyen de posséder son sujet et de parler d'abondance était d'éviter la préparation écrite. En résumé, quand j'exprime ma pensée, elle a déjà été exprimée intérieurement, c'est un second jet; si je veux secouer le joug de mon préparateur intime, les mots se précipitent et enjambent les uns sur les autres. »

Pré-méditation verbo-motrice. — Un certain nombre de personnes ne peuvent pas, en raison de leur structure cérébrale, se rendre compte de ce qu'est l'articulation verbale. Je ne puis ici exposer cette question, je me contente de rappeler que le verbo-moteur,

type mis en évidence par Charcot, *parle mentalement les mots de ses pensées*, et de renvoyer, au surplus, les lecteurs que la question intéresserait à mon ouvrage *Le langage intérieur et les paraphasies*[1] où, grâce à une moisson très abondante d'observations de tous les types du langage intérieur (visuels, auditifs, moteurs, indifférents, types complexes, etc.), j'ai pu étudier d'une façon exceptionellement détaillée les caractéristiques de ces types.

Voici une observation dans laquelle est notée la façon dont un verbo-moteur prépare une conférence. « Je commence par méditer en parlant mentalement; puis je note de façon très résumée les principales idées, en ayant soin d'observer l'ordre logique que je désire suivre. Enfin je répète seul à haute voix la conférence à faire et généralement en marchant; la forme varie, les expressions ne sont pas les mêmes, à moins qu'il ne s'agisse de quelques mots qui doivent porter; tout au plus le début et la fin sont-ils toujours *à peu près* identiques. En discourant je place sous mes yeux le résumé très condensé de mon résumé : le tout tient en quelques lignes. S'il fallait m'en passer j'y arriverais et je pourrais de même me passer de toute préparation écrite. En règle générale la conférence est moins mauvaise que les répétitions antérieures. Si le début traîne un peu, si le mot échappe, il se produit de l'énervement, de l'impatience et l'élocution s'améliore. »

La conclusion évidente qui se dégage de ce qui précède est que tout orateur, ou simplement tout parleur, quelle que soit la forme sous laquelle s'est effectuée dans son esprit la composition, la préméditation de son discours, doit aboutir, à un moment donné, à une préparation motrice. Ceux-là même qui débitent un texte appris par cœur et composé à loisir se livrent à des exercices oraux préparatoires qui sont comme les répétitions d'une scène à jouer.

Nul ne doit se soustraire à ces essais qui ont pour but d'assouplir l'organe moto-phonateur, d'augmenter la délicatesse et la sensibilité de son mécanisme, en rendant son jeu parfaitement subordonné à celui des processus psychiques, psycho-endophasiques ou psycho-mnémoniques; nul ne peut esquiver cette phase d'entraînement moteur, ou tout au moins se vanter de l'esquiver avec profit, hors ceux, nés orateurs, chez lesquels la parfaite concordance entre l'évolution des idées et l'expression des mots qui les signifient est

1. *Le langage intérieur et les paraphasies*, F. Alcan, Paris.

le résultat d'une disposition naturelle. Et ceux-ci même, pourraient-ils affirmer qu'ils n'ont pas bénéficié d'exercices préparatoires et que leurs plus belles improvisations, les plus chaudes, les plus vibrantes, les plus passionnées, ne sont pas la récompense magnifique d'une série d'efforts oratoires antérieurs?

Cicéron, qui préparait par écrit ses discours et les écrivait sous leur forme définitive après les avoir prononcés, afin d'avoir la certitude de ne laisser à la postérité que des ouvrages de forme châtiée, recommandait expressément les déclamations préparatoires. Nous avons vu que Legouvé essayait, sur un auditoire d'amis ou de parents, l'effet de ses conférences dont le texte rigoureusement composé était débité avec beaucoup de talent et sans aucune modification.

On peut, en écrivant, devenir académicien, c'est en parlant qu'on devient orateur.

L'importance de la préparation motrice a été mise en relief avec beaucoup de vigueur par Maurice Ajam, aux beaux travaux duquel je renvoie le lecteur. Il cite comme modèle Francisque Sarcey pour l'observation suivante : « N'écrivez jamais une conférence; j'ajouterai même : N'emportez point de notes... Souvenez-vous que le public est un monstre aux mille têtes et que vous ne dompterez que si vous tenez votre regard constamment attaché sur le sien.... Ne citez pas ou citez de mémoire : tant pis pour l'auteur s'il est tronqué... Quand vous possédez, au moins en gros, toutes les idées dont se composera votre discours, ne faites jamais l'imprudence de vous asseoir à votre bureau une plume à la main. Allez dans votre jardin ou dans quelque rue solitaire, ou dans une chambre de votre maison plus vaste que les autres. On ne se prépare bien qu'en se promenant. Vous avez dans votre mémoire les thèmes de votre développement : piquez dans le tas, prenez-en un. Forcez-vous à l'improviser. Ne vous inquiétez pas des phrases mal faites [1], ni des mots impropres, allez toujours votre train; poussez jusqu'au terme du développement et une fois au bout recommencez le même exercice : et recommencez-le trois fois, quatre fois, dix fois

1. J'ai, tout au plus, dit M. Ajam, au sujet de ce passage une réserve à exprimer en ce qui touche la formule « ne vous inquiétez pas des phrases mal faites ». Je dis au contraire qu'il faut ne rien négliger dès les premières incubations de la parole. (Maurice Ajam.)

sans vous lasser. Vous aurez d'abord quelque peine; le développement sera court et maigre; peu à peu autour du thème principal viendront se grouper ou des idées accessoires ou des faits probants. Il ne faut jamais rien savoir par cœur. A quoi vous sert l'exercice que je vous recommande? A vous préparer un large et plantureux humus de tours et de mots sur le sujet que vous devez traiter. »

D'après cette observation, il semble que Sarcey devait être verbo-moteur, et peut-être y a-t-il dans la façon dont s'y prennent les différents sujets pour préparer un discours une caractéristique de leur genre d'endophasie, c'est-à-dire de leur langage intérieur. En tout cas Sarcey indique la méthode instinctive du verbo-moteur chez lequel pré-médiation et préparation se confondent parce que toutes deux consistent à parler. C'est essentiellement un procédé d'improvisateur; ceux des verbo-moteurs dont l'élocution est facile (certaines causes peuvent la rendre malaisée chez des sujets de toutes formules) deviennent donc aisément des parleurs, des improvisateurs. A de pareils sujets la méthode graphique est évidemment peu profitable sinon funeste. Mais en est-il de même pour d'autres que pour eux?

Au cours du débit.

Le plus ou moins de facilité de l'élocution est en relation avec des éléments d'ordre divers : tels l'état de l'appareil musculaire et nerveux périphériques, de la bouche, de la langue, des dents, du larynx, etc., le manque de synergie fonctionnelle entre le processus psychique et les centres incito-moteurs ou entre les centres incito-noteurs et les centres moteurs.

Au point de vue psychologique, et chez les sujets qui ne présentent point de tares ou d'anomalies anatomiques ou fonctionnelles (fonctionnelles tout au moins quant à l'apparence), on s'accorde à reconnaître que plus la pensée est claire, plus elle est nette, mieux les arguments s'enchaînent logiquement les uns aux autres, plus le débit est aisé.

Signalons que les processus psychiques ne se formulent pas toujours en mots et que l'aptitude à trouver les mots adéquats aux idées à exprimer diffère selon les sujets; sous ce rapport les

types qui ont vraisemblablement une tendance à la conception et à l'expression synthétiques, c'est-à dire ceux que nous désignons par le nom de *verbaux*[1], et, parmi ceux-ci, ceux qui sont verbo-moteurs (c'est-à-dire qui parlent mentalement les mots de leurs pensées) paraissent favorisés. Mais l'éducation, l'entraînement peuvent dans une large mesure suppléer aux qualités innées d'élocution; par contre la solitude, le manque d'exercice retentissent fâcheusement sur l'aptitude à causer facilement. Pour bien parler, il faut s'habituer à penser et à parler en mots, à résumer en des mots les images visuelles concrètes; de plus il faut parler souvent; il faut assouplir son mécanisme d'expression qui peut d'ailleurs, reconnaissons-le formellement, être très aisé chez un visuel concret, très pénible chez un verbal verbo-moteur.

Chez beaucoup de personnes, la difficulté à s'exprimer n'est que la conséquence de l'indécision ou encore du vague, de l'imprécision des idées; d'autre part la timidité trouble à la fois l'idée et la faculté de l'exprimer ou bien n'agit que sur cette dernière; mais, cette cause de confusion et d'hésitation (pouvant aller jusqu'au mutisme complet) étant écartée il arrive que l'on observe des gens qui, tout en concevant très bien, s'expriment cependant difficilement. Les raisons peuvent en être fort variées : j'ai observé que des personnes ou préoccupées, ou distraites, ou ne se souciant pas de l'opinion de leurs interlocuteurs, ne trouvent pas leurs mots, en emploient d'impropres et mêmes d'inexacts, causent par intervalles de façon extrêmement confuse, alors que ces mêmes personnes, mises en demeure d'exposer leurs idées à un auditoire sur lequel elles doivent faire bonne impression, parlent fort bien. C'est que lorsque ces personnes ne se soucient point de plaire, il arrive que leurs pensées suivent leur cours, s'enchaînent, devancent l'expression; il se produit un peu de distraction cérébrale; l'appareil phono-moteur continue à fonctionner seul d'après les consonances ou d'après des associations en correspondance avec les idées *précédemment* émises[2]. Sous l'influence de la préoccupation, de la

1. Les *verbaux* pensent surtout à l'aide de mots alors que les visuels pensent avec des images visuelles (non verbales).

2. Quelquefois, par contre, l'expression s'adapte à l'idée conçue au moment de l'émission de l'idée précédente, c'est-à-dire à l'idée conçue la dernière; il y a dans la trame verbale un hiatus qui n'existe pas dans la trame psychique. Exemple : la pensée étant « je serai demain à Paris, et après demain à Nancy » l'expression sera « je serai demain à Pacy. »

distraction, de la fatigue, il arrive aussi que l'on termine les mots autrement qu'ils ne doivent l'être. Ainsi, par exemple, nous pensons et nous voulons dire : « Je suis astreint à aller demain à Paris » ; et en arrivant au mot Paris, nous disons parent, ou Parthenay ou tout autre mot commençant par *Pa* et cela parce que, au moment où nous parlons, les phénomènes psychiques, qui sont beaucoup plus rapides que l'expression orale, provoquent l'éclosion d'une série de conceptions parasites qui parfois ne sont nullement destinées à être émises par la parole, dans laquelle ils transparaissent fâcheusement par bribes. Il faut donc, si l'on veut bien parler, s'habituer non à s'écouter (l'expression prêterait à confusion), mais à s'entendre parler; veiller à ce que la pensée n'anticipe pas sur son expression au point d'amener de la discordance entre le phénomène psychique et l'émission vocale.

Antéception verbale. Type Montaigne. — C'est évidemment la recherche inconsciente de juxtaposer, d'adapter le mot convenable à l'idée convenable, qui, soit par une disposition innée, soit, en suite à des habitudes de méditation et au besoin de parler de façon réfléchie, amène, à un degré de développement parfois gênant, le phénomène de l'*antéception verbale.*

Le phénomène que j'ai désigné par le nom d'antéception est parfaitement noté par Montaigne chez lequel l'antéception était motrice. « Ce que nous parlons, dit Montaigne, il faut que nous le parlions premièrement à nous et que nous le fassions sonner en dedans de nos oreilles *avant que* de l'envoyer aux étrangères. »

Voici un exemple d'antéception verbale auditive empruntée à Cardaillac : « Quand nous parlons à haute voix, *nous répétons ce que nous dicte à mesure la parole intérieure*; quand nous nous taisons, elle prépare à l'avance nos discours à venir ».

Et voici un exemple d'antéception verbale visuelle due au Dr C. : « Lorsque je me trouve dans un salon, je lis dans ma pensée la phrase *que je vais prononcer*, afin de constater sa régularité ».

L'antéception verbale peut être mnémonique c'est-à-dire consister en la projection anticipée non pas du langage intérieur mais en celle d'images verbales dues à des souvenirs bien définis : beaucoup de sujets en récitant par cœur lisent mentalement les mots du texte qu'ils vont prononcer.

Enfin l'antéception peut n'être pas verbale; ainsi l'image (habi-

tuellement visuelle) de l'objet dont on va parler précède l'expression orale qui a trait à cet objet.

On conçoit tout ce que l'antéception verbale, si elle est très développée, peut occasionner de difficultés, d'entraves à la faculté de bien dire. Les mots qui surviennent par anticipation dans le champ de la conscience empêchent, gênent, retardent, modifient, font avorter l'éclosion des mots qui sont en passe d'être émis.

« Lorsque j'exprime ma pensée par la parole ou par l'écriture, écrit M. B..., il faut que je me l'exprime mentalement d'abord et que, ainsi que le dit Montaigne, je fasse sonner une phrase en dedans de mes oreilles avant de la prononcer. C'est, selon moi, une des raisons pour lesquelles j'ai l'élocution difficile. »

C'est bien là, en effet, une des raisons qui font qu'un verbo-moteur peut être un piètre orateur, alors qu'un visuel peut s'exprimer parfaitement en mots : « Je ne parle avec facilité, je ne trouve aisément mes mots, dit le Dr de G..., que si ma représentation visuelle est très nette ».

Mais l'antéception d'images visuelles concrètes peut, elle aussi, chez certains sujets être une gêne.

C'est dans l'antéception qu'il faut souvent chercher la cause de ce fait que certaines personnes, dont l'élocution est aisée, se trouvent dans l'impossibilité de prononcer un texte appris par cœur. La mémoire intervient et détermine le phénomène d'antéception mnémonique, c'est-à-dire l'apport prématuré des souvenirs à un point tel qu'il en résulte confusion, hésitation, parfois même arrêt du débit. « J'appris presque par cœur, dit M. C... ; alors que je parlais il me semblait qu'au moment où ma langue articulait la phrase que je disais elle parlait en moi la suivante, si bien que, par moment, j'avais l'appréhension de mêler les mots de la seconde phrase à ceux de la première. » « Si je veux rééditer un texte conçu primitivement, dit M. le médecin-inspecteur V..., les mots chevauchent les uns sur les autres ; — en cherchant à exprimer une phrase, je conçois les mots de celle qui suivra. »

L'antéception, qu'elle soit spontanée ou mnémonique, peut, nous l'avons dit, se faire au moyen d'images endophasiques (ce qui paraît être le cas de Montaigne) ou par des images verbales autres que les images endophasiques. J'ai noté que chez moi le souci de bien dire provoquait l'antéception de silhouettes visuelles verbales ;

elles servent de points de repère et facilitent plutôt qu'elles ne gênent le débit. C'est que, lorsqu'on parle, il y a généralement, sinon même inéluctablement, une phase d'antéception. Si rapide soit-elle, elle existe. Si elle est courte, fugace, elle peut ne point retarder l'expression orale; si elle se produit lentement, avec une grande netteté, et sous une forme verbale bien définie, si elle ne se modifie pas aisément, elle occasionne les troubles que nous avons signalés.

La passion, la surexcitation peuvent supprimer ou rendre extrêmement rapide ou insensible à l'auto-observation le phénomène d'antéception verbale. « Je crois que, dans certains cas, dit M. Yv. Rambosson, je n'étais pas moteur comme Montaigne; je causais trop vite pour parler une pensée avant de l'exprimer; d'un autre côté il me semble que je n'entendais pas les mots et que je n'avais conscience de ce que je disais qu'au moment ou cela me passait sur les lèvres; *c'était comme une éclosion spontanée de la pensée.* »

Cette éclosion spontanée dont parle M. Rambosson se produit sans doute plus ou moins fréquemment, chez la plupart des hommes capables de bien parler, et même chez les autres, dans le langage courant; elle n'est pas caractéristique du talent de certains orateurs, parfois fort éloquents, dont la sûreté de mémoire, l'impeccable perfection de débit, font des Maîtres de l'art académique et encore moins de l'art de ces autres, plus rares à la vérité, qui, véritables comédiens, récitent par cœur un discours composé à tête reposée et donnent à un tel point l'impression parfaite de la spontanéité et de l'improvisation qu'ils mettent en défaut les connaisseurs les plus experts. Par contre la faculté d'exprimer instantanément la pensée par des mots parfaitement convenables et qui traduisent avec exactitude les sentiments de l'orateur est, lorsque la pensée est de celles qui sont susceptibles d'intéresser, qu'elle paraît claire et que les sentiments sont ardents, la qualité maîtresse par laquelle un homme impose sa conviction à un auditoire. Alphonse Daudet a créé le type du tribun passionné, incorrect et superbe. Numa Roumestan ne parle pas mentalemenl sa pensée *avant que de l'envoyer aux oreilles étrangères.* Chez lui le mot appelle le mot et l'idée; l'émission des paroles détermine l'excitation sentimentale et psychique qui se traduit par de nouveaux verbes cha-

leureux; si la syntaxe est parfois incorrecte, l'expression est parfaitement adéquate à la passion qui entraîne l'orateur; même elle provoque cette passion qui n'abolit nullement, d'ailleurs, l'habileté pratique dans le choix des arguments.

Montaigne, si nous en croyons Alphonse Daudet n'ignorait pas que chez certains orateurs *parler détermine une excitation qui facilite l'activité psychique et son expression orale.* « Chez ceux-ci, me disait Daudet, citant une comparaison connue ; la pensée vient au son des paroles comme la foudre au son des cloches. » Pour peindre dans Numa Roumestan, l'homme du Midi, je lui ai fait dire : « Quand je ne parle pas, je ne pense pas ».

S'il existe quelque exagération dans la formule : « quand je ne parle pas, je ne pense pas »; de l'impropriété des termes dans la comparaison : « la pensée vient », etc., il n'est que juste de constater que l'illustre romancier A. Daudet, dont le talent d'observation était si grand, a noté, sous une forme littéraire, un phénomène parfaitement réel. L'observation suivante me paraît caractéristique. « Je ne puis guère penser qu'à la condition de parler mentalement, m'écrivait un procureur général. Et encore cette prononciation mentale de ma pensée est-elle insuffisante. C'est le minimum de ce qui est nécessaire. Je ne pense rapidement que lorsque je parle haut. Dans mon cabinet ma pensée se traîne, le travail est pénible : je suis au contraire toujours étonné des développements que reçoivent, en quelque sorte naturellement, lorsque je parle en public, des affaires assez mal préparées... et que je craignais d'aborder. »

Dans le langage courant, sauf chez les gens très réfléchis, la parole est spontanée, l'antéception est insaisissable ou ne devient consciente que de temps à autre ; il en est de même chez beaucoup de personnes sous l'influence de la passion ; au contraire, au cours de la parole prudente soutenue, qui nécessite de l'attention, qu'anime le désir de se faire valoir, l'antéception se manifeste. Mais si, pour la plupart, nous sommes selon les circonstances tantôt Montaigne et tantôt Roumestan, certains sont généralement plutôt des Montaigne ou plutôt des Roumestan. La différence entre les uns et les autres apparaît plus accusée dans le parler en public qui nécessite à la fois du sang-froid, de l'habileté et souvent de la passion.

Métaception ou Post-ception. — Lorsque nous parlons, nous avons conscience de ce que nous venons de dire; et ceci non seulement par des phénomènes psychomnémoniques mais encore parce que l'articulation et l'auto-audition (parfois plutôt l'une ou plutôt l'autre selon les sujets) nous renseignent rapidement *sur la forme verbale* par laquelle notre pensée s'est exprimée. Chez beaucoup de gens ces projections sont à peine perceptibles; il en est d'autres au contraire qui spontanément y prêtent attention [1] et, si l'on réfléchit qu'elles se produisent au moment où de nouveaux processus psychiques affleurent, où de nouvelles idées surgissent, on conçoit que ce phénomène de post-ception (bon, en soi, puisqu'il permet de revenir sur une erreur, de réparer une bévue ou un lapsus) peut, s'il est intense et se prolonge, déranger l'évolution des processus psychiques, gêner l'éclosion des idées en train de se former. Mais il faut ajouter que cette appréciation de la forme verbale donnée à l'idée, appréciation consécutive à l'expression, est pour certains, lorsque cette forme verbale leur a paru satisfaisante, une aide qui facilite l'expression des nouveaux arguments : le mot convenable émis entraîne le mot convenable (sinon même l'idée appropriée) à émettre. Toutefois je crois que les personnes qui s'essaient à parler en public feront bien de faire tous leurs efforts pour réduire au minimum la post-ception, surtout si elles n'ont pas le don inné de la parole; mieux vaut porter son attention sur l'antéception; que celle-ci soit rapide, et avorte pour être immédiatement remplacée si elle est défectueuse; mieux vaut en un mot s'habituer à l'antéception et à l'anté-correction instantanées, que s'entraîner à s'apercevoir de l'erreur commise, la réparer tant bien que mal, c'est-à-dire généralement plutôt mal que bien. L'art de l'orateur est difficile, parce qu'il nécessite, outre de grandes qualités d'intelligence et de cœur (où d'émotivité), de maîtrise de soi, de souplesse et d'habileté, la rapidité de conception qui permet de placer le mot juste au moment voulu, et ce sans rompre le rythme, une aptitude à vérifier avec une promptitude extrême la valeur et la portée des mots qui viennent d'être émis de façon à trouver sur les paroles émises même un point d'appui. L'exercice facilite ces dédoublements ou plutôt ces com-

1. Bien entendu l'auto-observation rend, en général, plus apparente l'antéception et la postception.

mutations du travail psychique qu'impose la nécessité de porter l'attention sur la conception, sur l'antéception, sur la forme verbale à émettre (antéception verbale) et même, dans une certaine mesure, sur l'impression produite sur soi par les images motrices ou auditives des mots que l'on vient de prononcer. L'habitude de parler assouplit aussi l'appareil phonateur et l'amène à fonctionner de façon parfaitement synergique avec les centres psychiques, à s'adapter exactement à l'idée choisie. Si l'espoir de bien dire est ouvert à beaucoup, nul, pas même un grand orateur-né, ne peut se passer d'entraînement et d'études.

On trouve nombre d'observateurs qui notent le phénomène de métaception. « Lorsque je parle haut, dit un étudiant, c'est *après* les mots que j'ai entendus articuler à haute voix par moi que se produit le travail nécessaire et assez inconscient par lequel la pensée suivante s'enchaîne logiquement à la précédente. » « A l'inverse de Montaigne, dit Lacassagne, je pourrais dire : ce que je veux exprimer il faut que je le parle tout haut et que *je m'entende extérieurement le prononcer.* »

Phénomènes de Paraception. — Un de ces phénomènes consiste en ce que, en parlant, l'auto-observation persiste ; l'orateur s'aperçoit de ses propres défauts, et remarque les fautes qu'il commet ; cette critique qu'il fait, malgré lui, de ses propres paroles, de sa manière, de sa voix..., l'empêche de se livrer complètement. Il en résulte une série de processus psychiques, un état qui tend à se perpétuer en dépit et *même en raison* des efforts tentés pour le faire cesser.

Parfois aussi il existe chez l'orateur un affaiblissement ou une perturbation de l'attention qui, pour des causes généralement difficiles à discerner, est sollicitée par des sensations banales ou par des souvenirs qui n'ont que faire avec le sujet traité. « Pendant que je parle, il advient, dit Lacassagne, que mon esprit s'attache à une particularité quelconque, à une physionomie d'auditeur, réveillant des pensées, des coïncidences oubliées depuis dix ans. Ou bien une futilité, une scène de famille, une lettre insignifiante, écrite ou à écrire, s'imposent à moi et me persécutent.... ; je ne sais rien de plus pénible que cette dislocation du mécanisme cérébral.. Heureusement elle est rare ; mais je la redoute fort. »

L'étude des différents points que je viens de signaler au cours

des lignes qui précèdent me paraît avoir une importance assez considérable; cette étude, lorsqu'elle aura été complétée, permettra vraisemblablement d'arriver à une connnaissance raisonnée de ce qu'est l'art de parler et aussi à des conclusions d'ordre pratique.

Mais il est nécessaire, pour obtenir les solutions précises des problèmes posés, que les personnes que la question intéresse contribuent, chacune pour leur part, à élucider le débat. Il importe de remarquer que l'auto-observation d'un sujet qui n'est nullement orateur peut avoir la plus grande valeur, et que c'est particulièrerement par la révélation des causes qui empêchent un homme d'être orateur, ou même de parler convenablement, que l'on parviendra à déterminer certaines des caractéristiques de l'orateur.

Je voudrais donc qu'en toute sincérité, sans vanité comme sans modestie, les lecteurs, sous le couvert de l'anonymat, ou, au contraire, en donnant l'autorisation de désigner leur personnalité, me fassent savoir ce qu'ils ont observé sur eux-mêmes ou me communiquent leurs critiques sur les idées et sur les faits que je viens d'exposer, leurs appréciations sur les sources bibliographiques (antiques ou modernes) qu'ils possèdent, les renseignements qu'il sont en mesure de fournir sur tout ce qui touche directement ou indirectement à la faculté de parler.

Qu'il s'agisse de la culture de la mémoire, de l'influence de l'alimentation, de celle du tabac, de la timidité, des vices de prononciation..., des qualités ou des défauts des orateurs célèbres de l'histoire ou du temps présent..., rien ne doit être considéré comme négligeable. Toute pensée sincère est profitable, d'où qu'elle vienne, de quelque homme qu'elle émane.

Les observations recueillies seront utilisées à la façon employée dans l'ouvrage précité : *Le langage intérieur et les paraphasies*, dont elles constitueront la suite.

Nous continuerons ainsi d'ajouter aux travaux et aux découvertes de Charcot, de Pitres, de Stricker, d'Egger, de Galton, de Ballet, d'Aug. Lemaître, de Flournoy, de Binet..., tous auteurs d'Ajam dont les recherches sur le langage intérieur, un peu délaissées présentement, n'en ont pas moins la plus capitale importance pour la conquête de ce qui nous reste à savoir du cerveau tant à l'état normal qu'à l'état pathologique. D'autre part il est vraisemblable que les conclusions qu'imposera l'analyse des études entreprises

conduiront, au point de vue pratique, à déterminer la valeur des règles auxquelles ont intérêt à se soumettre les personnes désireuses d'exercer de l'influence par leur parole.

Les méthodes de préparation en particulier feront l'objet d'investigations minutieuses ; et ces investigations nous permettront d'établir si, comme Ajam semble incliner à le penser, la méthode motrice a la supériorité sur toutes les autres méthodes, ou bien si, comme je le crois, la culture rationnelle des procédés individuels instinctifs n'est pas le moyen à conseiller à tous ceux qui veulent tirer le parti le plus avantageux de leur faculté d'exprimer des idées par des paroles.

Dr G. Saint-Paul.

NOTES ET DISCUSSIONS

ANTIPRAGMATISME ET HYPERPRAGMATISME

Nos désirs, nos besoins, nos aspirations doivent-ils intervenir dans la formation de nos croyances? Si oui, jusqu'à quel point? Pouvons-nous adopter légitimement ou rejeter une opinion parce que ses conséquences pratiques, individuelles, sociales ou humaines, nous semblent bonnes ou mauvaises? la « vérité » est-elle autre chose que l' « opportunité » ou l' « utilité »? Et, s'il en est ainsi, quelle part faut-il lui faire dans la vie? Ce sont des questions auxquelles la mode philosophique veut qu'on réponde tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Le spiritualisme d'antan tenait grand compte des besoins moraux de l'humanité — ou de ce qu'il jugeait tel — dans ses spéculations, Taine l'en railla durement et rudement. Il s'enferma dans sa pensée, mettant à la porte l' « animal extérieur », l'homme social et moral, capable d'être père, époux, Français, mais non de penser librement sur l'essence du monde. Cependant Renouvier et d'autres penseurs par leurs théories sur la croyance volontaire ou l'immortalité conditionnelle préparaient une réaction.

Aujourd'hui le pragmatisme éternel paraît, en sa récente incarnation, se rattacher à ces dernières doctrines. Il reprend à son tour « la vieille chanson qui berçait la misère humaine ». Plus audacieux que l'ancien spiritualisme, il rompt avec la logique et fait triompher plus ouvertement l'aspiration de l'homme vers le bien-être. Naturellement son œuvre ne saurait s'accomplir sans lutte et il vient de rencontrer un critique ingénieux et habile, qui tout à la fois le réfute impitoyablement et le recommande, qui se refuse à le considérer comme une véritable philosophie et qui pourtant le juge utile, légitime et peut-être nécessaire à la bonne marche des choses [1]. Je voudrais m'arrêter un peu, avec lui, devant cette question, et en tirer, à mon tour, quelques conséquences.

1. A. Schinz, *Antipragmatisme. Examen des droits respectifs de l'aristocratie intellectuelle et de la démocratie*, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, F. Alcan, 1909.

I

§ 1. — Le pragmatisme prétend nous faire régler nos conceptions théoriques sur nos besoins, sur les exigences de la pratique. Une idée n'est pas vraie ou fausse en soi, elle devient l'un ou l'autre selon que nous en avons besoin et selon que nous le voulons. Le vrai, dit W. James, n'est que l'opportun dans notre façon de penser. Et, en partant de principes pragmatiques, nous ne pouvons rejeter aucune hypothèse, si des conséquences utiles à la vie en découlent. Tous les systèmes philosophiques qui ont voulu rester purement intellectuels ont failli à leur tâche et n'ont pu satisfaire l'homme. D'ailleurs, que nous le sachions ou non, tous ont été inspirés par le pragmatisme, au moins par un pragmatisme inconscient. Le philosophe est forcément pragmatiste. Enfin le pragmatisme nous donne un principe d'unité qui coordonne nos spéculations philosophiques. Après avoir fait du pragmatisme inconscient ou accidentel, il faut en faire méthodiquement et de parti pris.

M. Schinz, ayant exposé ces raisons, les réfute sans ménagement. Pour lui, le pragmatisme n'est pas vraiment une philosophie, ni surtout une philosophie acceptable.

Il montre que les arguments de ses partisans ne portent guère et parfois reposent sur des confusions et des équivoques. D'autre part le pragmatisme en est réduit à se mettre en dehors, au-dessus, si l'on veut, de toute logique, à manquer par conséquent aux conditions nécessaires de toute philosophie, ou bien à se rapprocher de l'intellectualisme, à se subordonner encore à lui, c'est-à-dire à cesser d'être le pragmatisme. W. James lui-même reconnaît « qu'il y a des réalités où les notions de *vrai* et de *faux* s'appliquent indépendamment de toute théorie philosophique, même du pragmatisme », et que « nos idées doivent s'accorder avec les réalités, que ces réalités soient abstraites ou concrètes, qu'elles soient des faits ou des principes, sous peine d'inconséquence et de frustration sans fin ». Et M. Schinz voit ici un pitoyable aveu d'impuissance du pragmatisme, « car ici, dit-il, s'accorder (*agree*) » signifie s'accorder intellectuellement. En d'autres termes, quand le pragmatisme est en conflit avec l'intellectualisme — et on vient de voir qu'il y a de ces conflits — loin que le pragmatisme fasse céder l'intellectualisme, c'est lui qui rend les armes. »

Alors que reste-t-il au pragmatisme? Il lui reste les cas où des formules théoriques différentes sont également compatibles avec toutes les vérités que nous connaissons. Nous choisissons alors entre elles pour des raisons subjectives où notre agrément intervient. Quand deux théories sont également incertaines et que l'intelligence ne peut choisir entre elles, le pragmatisme arrive et nous recommande un choix opportun et utile. Ce n'est donc que lorsque l'intellectualisme n'a plus rien à nous imposer honnêtement que le pragmatisme peut réclamer sa place. « Personne, dit M. Schinz, ne niera qu'il y ait encore de

vastes horisons ouverts aux spéculations pragmatiques ainsi conçues (sans compter qu'il leur arrive d'empiéter); mais appeler cela philosophie, quand précsiément cela n'a place que là où s'arrête la philosophie, voilà qui n'est pas admissible. » Sans doute quand nous ne pourrons « savoir », nous nous déciderons à « croire », si cela est nécessaire à notre existence. « Persone, dit M. Schinz, avec peut-être quelque exagération, ne saurait rien objecter à cela », mais c'est là une règle de vie, et non une méthode philosophique.

Sortons des critiques abstraites, et examinons la méthode à l'œuvre. Nous trouvons le pragmatisme impuissant à établir des directions générales précises, « l'application du principe de l'opportun n'est pas méthodique, impersonnelle, mais de droit subjective ». Les pragmatistes sont forcément en désaccord lorsqu'ils appliquent leur doctrine, chacun l'appliquant selon ses goûts et son tempérament, sans qu'il y ait, comme pour l'intellectualisme, une norme extérieure et impersonnelle acceptée — au moins en théorie — par tous. L'opportunité varie d'une personne à l'autre et par conséquent, les croyances diverses et opposées doivent être également « vraies ». Mais le pragmatisme ne peut guère se résigner à cette conséquence.

On part des besoins de l'homme, mais on ne les connaît pas, « on ne se donne pas la peine même de les ordonner; on les prend comme ils viennent sans s'inquiéter de leur nature relative, de leurs rapports entre eux... Le pragmatisme n'offre prise à rien... sous prétexte de faire la part grande à l'individualisme, à la vie, et par effroi suspect de tout ce qui sent le système et l'ordre, on s'attache au chaos; le manque de coordination est élevé à la hauteur d'un principe. » L'individualisme le plus exagéré et le plus confus est ainsi autorisé par le pragmatisme et rien ne permet de limiter « les prétentions de n'importe quel désir ou besoin individuel ». En somme, conclut l'auteur, « de toutes les philosophies proposées jusqu'ici à l'homme, le pragmatisme est la moins philosophique ».

§ 2. — Vous vous tromperiez si vous pensez que l'auteur ayant ainsi jugé le pragmatisme va le condamner sans merci, prédire et préparer sa prochaine disparition. Non. Il en prévoit le succès probable et ne semble pas le regretter beaucoup. C'est que si le pragmatisme est une pauvre philosophie, il répond à certaines nécessités actuelles de la vie sociale. Des raisons, déplorables sans doute, mais qu'on ne peut supprimer, l'ont fait naître et le rendent utile. Et il faut être pragmatiste dans la vie, seulement il ne faut pas, alors, avoir la prétention d'être en même temps un philosophe cherchant à comprendre l'énigme du monde.

Rien ne nous autorise à croire que le monde est fait à notre convenance. La vérité et la vie peuvent ne point s'harmoniser. « Voir, c'est peut-être mourir », disait Guyau. Et, s'il ajoutait : « Qu'importe, ô mon œil, regarde, » il parlait en philosophe, non en pragmatiste, ni même en homme social. Le vrai est dangereux pour l'existence et la bonne

marche des sociétés. Tout au moins il peut l'être. La libre recherche peut nous amener à des conclusions qui désorganiseraient notre morale et nos groupes sociaux, si les résultats s'en imposaient à tous sans précautions et sans distinction.

C'est pourquoi le danger de la philosophie vient de la démocratie grandissante et ce sont ses progrès qui ont rendu le pragmatisme nécessaire. La nécessité en paraît surtout chez les peuples les plus démocrates, c'est chez eux qu'il est né et qu'il se développe. Tant qu'une élite existe, séparée du reste de la nation, tant qu'elle est seule à penser, tant que le résultat de ses spéculations ne se répand pas à travers la société entière, le mal ne se produit pas. Ceux qui doivent penser n'ont pas à se préoccuper outre mesure des conséquences pratiques de leurs idées, ils peuvent penser librement. Lorsque la démocratie se répand, lorsqu'on croit à l'égalité des hommes, lorsqu'on les juge tous dignes de connaître la vérité, et lorsqu'on pense qu'ils peuvent y conformer leur conduite, alors le pragmatisme s'impose. On ne peut plus rechercher la vérité et adopter une croyance parce que la raison l'impose. Les conséquences sociales pourraient être mortelles.

Si donc le pragmatisme triomphe, ce n'est point parce qu'il est vrai. La vérité n'est pas faite pour servir de guide et de soutien à la vie. C'est parce qu'il est faux. Une philosophie objective est de plus en plus impossible. L'Amérique, où les conditions de vie sont très favorables au pragmatisme, peut très bien en choisir une autre. Et il vaudra mieux qu'elle agisse ainsi, « car il est indispensable, étant données les circonstances et la nature humaine, que l'homme se sente responsable de ses actions et qu'il ait le frein de la religion pour éviter l'anarchie, car « c'est la perte de l'influence de l'Eglise qui désagrège les rouages sociaux, qui rend indifférent à l'honnêteté commerciale, à la morale du mariage, qui développe l'égoïsme social, la frivolité. La vie appartient non pas au philosophe qui dit *primo philosophari, deinde vivere*, mais à l'humanité qui dit dans sa masse *primo vivere, deinde philosophari.* » « Quel est, continue M. Schinz, ce sot préjugé que la vérité ait quoi que ce soit à voir avec la pratique de la vie. Il faut être arrivé à notre époque de naïve démocratie pour pouvoir affirmer sérieusement ces énormités : que l'on peut être à la fois populaire et profond, que tout ce qui est beau est bien. Non, ce n'est pas un crime que proposer l'opportun comme le principe de la vie — le conflit ne commence que quand on veut absolument *accorder* philosophie et vie, — si l'humanité peut être plus heureuse sans philosophie, elle a bien raison de dédaigner la philosophie. D'autre part il doit être bien entendu que celui qui veut porter dignement le nom de *philosophe* est celui qui regarde en face le problème, sous son aspect « philosophique »; c'est celui qui refuse absolument de se prêter au rôle de faire croire à ses confrères, et peut-être à lui-même, que la vérité est mensonge et que le mensonge est

vérité ; disons toute notre pensée, c'est celui enfin qui déclare le pragmatisme en tant que philosophie une mystification. »

M. Schinz se résignerait ainsi au pragmatisme pourvu que celui-ci restât confiné sur son terrain et ne prétendît pas envahir aussi l'âme des philosophes. Cette perspective lui est pénible cependant, il craint les empiétements. Aussi cherche-t-il une voie de salut, et il en trouve une. La solution à laquelle elle le conduit lui paraît d'ailleurs possible, mais improbable.

Tout eût mieux été si, la vieille organisation sociale se continuant, la pensée libre fût arrivée à ses idées d'aujourd'hui, et, par exemple, au déterminisme. « Elle n'aurait pas à se nier elle-même et à se livrer aux acrobates du pragmatisme pour se persuader à elle-même qu'elle se trompe, car ses principes sont dangereux pour une masse ; elle aurait accepté les conséquences, et aurait, au point de vue pratique, formulé une règle de conduite adaptée à cette masse, règle qui eût satisfait cette masse, et qui, en même temps, n'eût en rien sacrifié la dignité de la pensée, ni des avantages pragmatiques qui en résulteraient pour tous. » Il fallait adopter, conserver ou reconnaître hautement le principe naturel de l'inégalité des hommes. « Il ne faut point soumettre les grands aux mêmes lois que les petits ; il faut leur donner des privilèges au lieu de leur en ôter, ceci pour le bien de tous. On pourrait participer à l'honneur de former de grands hommes en leur venant en aide, on préfère former des criminels en mettant partout des lois que ces hommes d'élite *doivent* violer s'ils veulent donner la mesure de leur supériorité, s'ils veulent rester les êtres exceptionnels que la nature les a faits. »

Maintenant le mal est fait. On ne peut revenir simplement au passé, il s'agit de s'accommoder du présent. Et M. Schinz voudrait au moins faire vivre de l'état de choses qui eût pu se produire ce qu'il reste possible d'en avoir. Il ne veut pas, pour qu'on vive, renoncer à philosopher, et d'autre part il est dangereux de laisser absorber la vie par la philosophie. Alors, il propose un compromis, il voudrait voir « adopter, pour des raisons pratiques, le système des deux vérités, une vérité philosophique, indépendante des conséquences, et une vérité pragmatique qui sera la philosophie du peuple... ; il ne peut y avoir contradiction dans la vérité (et c'est ce qu'admet implicitement l'adoption du pluralisme), mais rien ne nous empêche d'agir *comme s'il* y avait deux vérités. Reconnaître franchement que l'humanité a raison d'établir sa morale sur des principes faux, ce ne serait indigne que si nous étions responsables de ce fait que la vérité est mauvaise et le mensonge bon. »

En somme, M. Schinz, qui combat si résolument le pragmatisme comme philosophie, se déclare « en parfaite sympathie » avec l'œuvre sociale qu'il se propose. Seulement il ne pense pas que les moyens adoptés, « plier la philosophie à ses exigences, et développer l'esprit de la démocratie tel qu'il est conçu aujourd'hui, soient les seuls

possibles, ni même les meilleurs. Nous ne croyons pas surtout, dit-il en terminant, que ce soient les plus dignes, car ils reposent sur une double erreur philosophique : l'accord de la vérité scientifique avec les aspirations humaines, et l'égalité intellectuelle et sociale des individus. »

II

§ 1. — Entre autres mérites, le livre de M. Schinz a celui de ne pas nous laisser indifférents. Il nous donne souvent le désir de manifester notre assentiment et souvent aussi l'envie, sinon de le combattre, au moins de le discuter.

Il suppose que la vérité et la vie ne peuvent s'accorder. Pour le moment ne le chicanons point là-dessus. Mais demandons-nous d'abord si les moyens qu'il propose pour remédier à ce désaccord sont tout à à fait acceptables.

Sans doute il a raison quand il s'élève contre notre manie d'égalité. Il est intéressant de voir la force actuelle de l'idée d'égalité, idée vague, incohérente d'ailleurs et, si l'on y regarde de près, complètement insoutenable. Peut-être M. Schinz ne s'est-il pas assez demandé d'où lui venait sa force et ce qu'elle pouvait bien représenter, et si elle n'était point parfois, d'aventure, le signe très imparfait d'un procédé où tout n'est point à regretter. Quoi qu'il en soit, elle n'est pas défendable. Les inégalités sont de tout temps et de tout lieu, et nous ne pouvons ni prévoir, ni souhaiter qu'elles disparaissent. Le rôle de la société n'est nullement de tâcher de supprimer les privilèges naturels et de n'en point accorder elle-même, mais de tâcher d'utiliser pour le mieux et les privilèges naturels et les privilèges sociaux. Qu'elle s'acquitte fort mal de sa tâche, il n'est pas malaisé de s'en apercevoir.

Mais si M. Schinz n'abuse pas de la confiance à l'égard de l'égalité, il me paraît en montrer beaucoup plus qu'il n'est juste à l'aristocratie. Moi aussi j'ai caressé avec plaisir cette idée de l'aristocratie du caractère et de l'intelligence qu'il chargerait de diriger le monde. Tant qu'on demeure dans l'abstrait, l'idée en reste séduisante, mais quand on tente de se la représenter, non point d'après le mode selon lequel sont rédigés les manuels d'instruction civique ou les traités populaires de morale, c'est-à-dire d'après la méthode par laquelle les idées que combat M. Schinz ont été défendues, quand l'on considère la réalité vraie, sans pragmatisme inconscient, on se sent peu rassuré. Quelle aristocratie aurions-nous? Qui la composerait? Que ferait-elle? Comment exercerait-elle son pouvoir, et surtout comment en abuserait-elle puisque les abus sont inévitables? Si nous essayons de répondre sérieusement à ces questions, pour autant que la réalité le comporte, nous aurons, je le crains bien, peu de bonnes choses à prévoir. Où trouver les hommes pour fabriquer à l'usage des autres, et contrai-

rement à leurs propres idées, une morale bonne et, en même temps, applicable et efficace?

Les aurait-on trouvés, qu'il faudrait encore se méfier de la durée de l'édifice artificiel qu'ils auraient construit. Une des lois de l'imitation présentée par Tarde affirme que l'inférieur tend constamment à imiter le supérieur. Cela serait désastreux, et pourrait-on l'éviter, ou canaliser cette imitation de façon à la rendre utile? Tout cela et d'autres choses aussi promet d'innombrables difficultés.

Et enfin, si la vérité ne peut que nuire à la vie sociale, il est bien permis de se demander pourquoi l'homme devrait-il garder si jalousement le culte de la vérité? M. Schinz ne semble pas éprouver le moindre doute à l'égard de la valeur du vrai, de sa valeur incomparable. Est-ce là un sentiment qu'il faille tellement encourager? Je veux bien, provisoirement au moins, que le pragmatisme ne soit pas une philosophie, mais pourquoi doit-il y avoir une philosophie, c'est ce qui ne ressort pas clairement du livre de M. Schinz. Sans doute il est dur pour des philosophes de conclure à leur propre suppression. Une sorte de suicide même aussi adouci que celui-là ne va pas sans quelques ennuis. Mais cependant si c'est la vérité que la philosophie ne sert à rien et que la vie sociale relève du pragmatisme, c'est peut-être se payer un peu trop de mots ou d'idées métaphysiques que de continuer à attribuer une valeur éminente à la philosophie. Et c'est peut-être aussi faire du pragmatisme, une sorte de pragmatisme spécial à l'instinct philosophique qui cherche, lui aussi, à vivre et qui sacrifierait peut-être, lui aussi, la vérité qui est pourtant sa raison d'être et son but, à la simple joie de vivre. — Qu'est-ce d'ailleurs que la vérité en matière philosophique et comment s'oppose-t-elle à la vie, ce sont des questions qui ne sont pas tout à fait résolues. Et si le mensonge est certainement nécessaire à la vie sociale, il se peut fort bien que la vérité lui soit nécessaire aussi.

On se demande même comment la vérité pourrait ne rien avoir à faire avec la vie, et quelle serait cette vérité. Comment un être qui doit s'adapter à un ensemble donné de conditions d'existence peut-il négliger la vérité, c'est-à-dire ne pas tenir compte de ces conditions? S'il y a une vérité, une existence réelle, plus ou moins indépendante de nos idées et de nos désirs, il ne peut nous être indifférent de la connaître, et sa connaissance doit forcément nous servir de guide. Même le mensonge social essentiel suppose l'importance de la vérité. Si nous admettons le contraire il nous faut admettre aussi qu'il n'y a pas de vérité. Et nous pouvons être amenés, selon que nous prenons l'un ou l'autre parti à deux formes différentes de pragmatisme, d'hyperpragmatisme, dont je dirai quelques mots ici.

§ 2. — Nous allons d'abord à un pragmatisme supérieur qui reconnaîtrait les droits de la vérité, à une sorte d'hyperpragmatisme qui s'associerait étroitement à l'intellectualisme et se le subordonnerait même, tout en se soumettant à lui sur certains points.

L'hyperpragmatisme ainsi compris — et nous verrons qu'on peut le comprendre autrement, — partirait de ce fait que, pour bien agir il faut se soumettre à la réalité. Ce qui importe ce n'est pas d'agir, c'est de bien agir, d'agir pour le mieux. Et on ne peut agir réellement bien qu'en s'adaptant à la réalité du monde. Pour bien agir il faut savoir, ou faire instinctivement comme si l'on savait consciemment. C'est ce que les pragmatistes reconnaissent quand il s'agit, par exemple, d'appliquer à l'industrie les progrès de la science. Nous ne pouvons construire des machines en supposant des lois physiques qui nous conviendraient mieux et faciliteraient notre tâche plus que les lois réelles. Mais s'il y a une réalité physique qui s'impose à nous, il y a aussi une réalité psychique, une réalité sociale, une réalité générale qui est l'objet de la philosophie. Nous ne pouvons, pour prendre une question à laquelle les pragmatistes s'intéressent, faire à notre gré que le monde ait été créé par un Dieu ou qu'il ne l'ait point été, pas plus que nous ne pouvons changer la loi de la gravitation universelle, — sans doute, en quelques cas restreints et rares, le désir peut créer la réalité. Peut-être, si, ayant à franchir un précipice pour me sauver, je me crois capable de le faire, si je *veux* me créer les forces nécessaires, peut-être ma volonté et mon imagination me donneront-elles une force que je n'aurais pas sans elles, et me feront-elles accomplir ce que je n'aurais pu faire en pensant autrement. Mais les cas de ce genre ne sont pas très fréquents; ils paraissent confinés dans un domaine très spécialisé. D'ailleurs c'est encore une affaire de science que de savoir quels ils sont, que de déterminer lesquels peuvent se présenter réellement.

Nous sommes donc amenés à subordonner en un sens le vouloir à l'intelligence pour le pragmatisme lui-même, pour le désir d'agir et de bien agir. Le vrai pragmatisme serait un pragmatisme rationnel et logique. Il ne faut pas croire que les méthodes qui nous ont si longtemps trompés dans les domaines aujourd'hui conquis par la science et que nul ne lui dispute plus, restent bonnes dans les terres misérables et arides où la science ne les a pas encore détruites. Elles y sont ruineuses comme partout. Nous faire à notre gré des idées fausses sur Dieu, l'immortalité, la vertu et vouloir diriger avec ces idées notre vie et celle de nos descendants, c'est nous préparer et préparer à ceux qui nous suivront des erreurs innombrables et de cruelles déceptions. Un jour viendra forcément où l'humanité s'éveillera de son rêve aux chocs du réel, et ce jour-là, si nous l'avons trop chloroformée, elle n'aura peut-être plus la force de refaire sa vie, de vivre dans le réel et par le réel. Ecartons donc les chimères et les mensonges, il en faut sans doute, mais il en restera toujours assez pour que nous n'ayons pas à en créer exprès par surcroît. Attachons-nous à l'observation exacte et à la logique rigoureuse, et n'admettons ce qui les dépasse que comme des expédients provisoires. Les croyances sont le hangar où l'on dort en attendant que la maison soit construite. Nous pouvons-

nous y abriter, mais en sachant qu'elles ne dureront pas, et en travaillant de notre mieux à les rendre inutiles. C'est au nom de l'action même et de toutes nos aspirations que nous devons ne pas laisser l'action rester aveugle et nos aspirations intervenir dans des affaires qui ne sont pas les leurs. Les besoins de l'homme peuvent indiquer à l'homme les recherches à faire, elles ne sauraient lui en donner à l'avance le résultat.

§ 3. — Voilà une forme d'hyperpragmatisme qui nous ramène au rationalisme, et s'harmonise plus ou moins avec lui. Il va sans dire qu'il ne nous donne qu'une solution bien simpliste du problème et qu'il laisse prise à beaucoup d'objections. Il se rapproche d'ailleurs d'une forme de pensée assez communément admise.

Mais on pourrait aussi pousser le pragmatisme en un sens directement opposé à celui que je viens d'indiquer. Cela serait même, sinon meilleur, au moins plus curieux peut-être.

Nous devons, avons-nous dit, nous soumettre à la réalité : C'est là ce qu'il faut contester. Mais il ne faut pas seulement le contester, avec le pragmatisme, en ce qui concerne les questions philosophiques. Il faut aller jusqu'à prétendre que c'est nous qui faisons la vérité non seulement des théories générales sur le monde, mais aussi de toutes les assertions quelles qu'elles soient, et quel que soit leur objet. Il faut affirmer que c'est de nous, de notre désir, de notre volonté, de notre nature, de notre culture, que dépendent toutes les vérités, même les vérités scientifiques, même les vérités de fait.

Cela peut s'entendre en plusieurs manières et ce nouvel hyperpragmatisme peut se développer en deux directions différentes. Tout d'abord on peut s'attacher surtout à la connaissance, et montrer le subjectivisme nécessaire, de toutes nos perceptions et de toutes nos idées. Il suffit d'introduire nos sentiments et nos besoins dans une opération où l'on ne considère en général que notre intelligence. A cet égard, Auguste Comte, par sa « synthèse subjective », peut être tenu pour une sorte de précurseur. Nos sensations, nos perceptions, nos idées sont des choses subjectives et personnelles, propres soit à chacun de nous, soit à un groupe d'individus plus ou moins étendu. Elles sont fatalement déterminées par notre nature, c'est-à-dire par nos tendances et par notre intelligence, elles les expriment naturellement et les représentent. Rien ne nous autorise à leur donner une autre valeur, une valeur objective et absolue. Nous pouvons donc, et, pour être aussi cohérent que possible, nous devons les façonner, les ordonner, les pétrir de notre mieux et à notre guise, de manière à faciliter de plus en plus notre activité et le jeu de nos désirs. Nous vivons tous dans un monde subjectif, chacun de nous même, peut-on dire, s'isole dans un monde distinct où nul autre ne pourra jamais pénétrer. De même chaque groupe social, étroit ou large, se fait un univers à lui d'où tous les autres sont exclus. Que chacun arrange donc pour le mieux le monde qui lui appartient et qui est son émana-

tion, qu'il s'y crée les idées, les lois, les faits à son gré et comme son imagination dirigée, soutenue, contenue ou exaltée par ses désirs et ses besoins l'y amènera. Et que chaque groupe social, chaque corporation, chaque famille, chaque patrie se fasse son monde, se crée l'ensemble de constatations et de croyances dont elle a besoin, qu'elle voie les faits à sa façon, qu'elle les évoque à son gré, qu'elle impose aussi les idées générales et les sentiments spéciaux qui correspondent à sa nature et à sa destinée.

Cette forme d'hyperpragmatisme pourra sembler créer seulement une sorte d'illusionnisme. Les esprits qui pensent qu'il existe une réalité s'en montreront vraisemblablement peu satisfaits. Il leur reste un refuge et une nouvelle forme d'hyperpragmatisme me paraît devoir le leur offrir.

Reprenons ce que nous disions tout à l'heure. Il y a des cas où la réalité dépend manifestement de notre volonté, et même de nos désirs et de nos croyances. Nous avons admis que cela était rare et comme exceptionnel. Peut-être nous sommes-nous trop avancés Tout le domaine de l'activité volontaire nous est soumis, que nous tenions d'ailleurs pour le déterminisme ou pour le libre arbitre. Mais on ne sait guère où s'arrête le domaine de l'activité volontaire, et de la puissance des états psychiques en général. Il est possible de soutenir que tous les phénomènes de la vie physiologique peuvent être influencés et dirigés par eux. Les expériences sur la suggestion nous ont rendu cette proposition sinon évidente, au moins familière, et l'ont revêtue de quelque vraisemblance. Qui nous assure que l'on ne peut aller plus loin? Il existe, ou du moins l'on a rapporté bien des faits troublants où l'on voit l'esprit impressionner à distance, en l'absence de tout moyen connu, d'autres esprits, et même agir sur la matière. Les observations sur la télépathie, les expériences de spiritisme ou d'actions à distance sur la matière, ce que l'on raconte des fakirs de l'Inde, tout cela, encore confus, trouble, peu assuré même, entrebâille peut-être sur un mystérieux inconnu une porte qui s'ouvre assez pour laisser passer quelques théories philosophiques, choses assez subtiles et assez souples pour s'introduire dans les moindres fentes.

Alors on entrevoit qu'un hyperpragmatisme conséquent et audacieux voudrait nous faire renouveler l'œuvre divine et nous inciter à créer ou à recréer le monde, à faire, puisque le monde où nous sommes ne nous satisfait pas, un monde nouveau adapté à nos désirs. Et pour le réaliser il faudrait commencer par y croire. Après tout, c'est le procédé qu'emploie l'industrie humaine. Nous transformons continuellement notre planète et tout ce qui s'y trouve. Et nous commençons par penser ces transformations, par y croire, par les réaliser dans notre esprit avant de les réaliser au dehors. Il ne s'agirait que de généraliser ce procédé, d'en varier les formes. Et en s'entendant les hommes seraient vraiment les créateurs de l'univers

qui répondrait à leurs besoins et à leurs désirs. Nous nous sommes peut-être trop habitués à regarder la matière et ses propriétés comme des réalités absolues. Les dernières spéculations des savants nous la montrent en train de se dissoudre, de se volatiliser, pour ainsi dire et les recherches scientifiques nous ont révélé des propriétés bien inattendues et nous permettent de croire à de singulières transformations de l'énergie. Peut-être ne faut-il pas prendre au sérieux le monde actuel, et peut-être ne faut-il pas borner son pragmatisme aux circonstances où le choix entre les idées ne peut encore être scientifique. Savons-nous, s'il peut l'être jamais, au sens où l'on a entendu ce mot? Mais il faudrait dire alors que l'homme doit toujours et partout conformer ses croyances à ses besoins et tendre non point à calquer ses idées sur une réalité indécise et mobile, mais à conformer la réalité à ses convictions et à ses désirs.

Voilà quelques-unes des réflexions que me suggère le livre de M. Schinz, et des opinions que l'on peut se faire à propos du pragmatisme. A mon sens il n'est pas mauvais de les explorer toutes, celles que j'indique et celles que je n'indique pas, mais que le lecteur trouvera si cela lui plaît. Il n'est sans doute pas nécessaire de prétendre faire un choix définitif entre elles, ni de prétendre les ordonner dans quelque synthèse désormais immobile. Dans des questions pareilles, adopter une croyance pour s'y tenir fixement c'est se condamner volontairement à l'erreur. Évidemment, certaines idées me paraissent plus vraisemblables que d'autres et si l'hyperpragmatisme que je viens d'explorer brièvement me laisse beaucoup de doutes, le pragmatisme que combat M. Schinz ne m'en laisse guère moins et me paraît moins séduisant — ce qui est une raison, du point de vue du pragmatisme. Je pencherais plutôt vers la conciliation qui reconnaîtrait les droits de la vérité fondés sur l'impossibilité où nous sommes de nous passer d'elle, et sur les besoins que nous avons de la connaître pour bien agir. Mais c'est peut-être qu'il me reste quelques préjugés intellectualistes. Et puis cette solution même soulèverait des questions difficiles et rencontre de graves objections que je n'ai pu indiquer ici.

Je reprendrais d'ailleurs volontiers, sous une forme un peu différente, une idée de M. Schinz. J'ai plusieurs fois indiqué moi-même la nécessité pour les hommes d'avoir des croyances différentes, des morales différentes. Une division du travail s'impose dans le domaine de la croyance et de la morale comme dans le domaine de l'industrie, au moins en l'état actuel de l'humanité. Il est à souhaiter qu'il y ait des pragmatismes, des antipragmatismes et des hyperpragmatismes. Ce qui me paraît dangereux c'est la constitution officielle d'une aristocratie — et je ne dis pas d'ailleurs que les dangers de la démocratie soient moindres. Je ne reviendrai pas ici sur ce point. Mais que des manières de voir variées et contradictoires s'établissent et remplissent des offices différents, cela est utile et peut-être néces-

saire. Même dans le monde des philosophes l'unanimité n'est point actuellement possible ni souhaitable. Et, tout bien pesé, je ne sais point pourquoi nous en exclurions les pragmatistes. Après tout le pragmatisme est une conception générale des nécessités de l'existence et je ne vois pas de raison suffisante pour lui refuser le titre de philosophie. Il me semble que c'est par le développement des théories différentes qu'il y a le plus de chance d'arriver à une rectification réciproque, à une spécialisation croissante des fonctions de chacune d'elles et à une moindre discordance.

FR. PAULHAN.

ACTIVITÉ MENTALE ET SYNTHÈSE

Récemment M. Paulhan, dans cette *Revue* même (avril, p. 412 et suiv.), parlant de mon livre sur la *Synthèse mentale*, écrivait ceci : « Voilà plus de vingt ans que j'ai fait une théorie développée de la synthèse mentale, et que je l'ai opposée à l'associationisme anglais. Je sais bien que M. Dwelshauvers entend la synthèse mentale un peu autrement que moi. Nous sommes séparés par quelques idées, et surtout par beaucoup de mots, chose capitale en philosophie, comme chacun sait. J'ai tout de même été, je ne dirai point surpris, mais quelque peu choqué que, donnant des « notions historiques sur la synthèse mentale », il n'y mentionnât ni mon nom, ni mes livres. »

Je serais désolé que M. Paulhan, dont j'admire beaucoup les travaux, pût croire un instant à un oubli de ma part; je tiens ses écrits en haute estime, et dans le livre sur la psychologie française contemporaine, que je prépare en ce moment, je me ferai un réel plaisir de lui reconnaître la place qu'il mérite. Par contre, dans la *Synthèse mentale*, je n'analyse pas d'un point de vue historique les écrits de *tous* les auteurs qui ont employé ce terme; les quelques philosophes dont j'ai rappelé les idées directrices à propos de l'activité propre de l'esprit, au deuxième paragraphe du quatrième chapitre, figurent là pour des raisons que je dirai plus loin. Si M. Paulhan, dont j'avais lu et annoté l'*Activité mentale*, n'y figure pas, c'est que le sens qu'il accorde à la synthèse dans la vie de l'esprit me paraît différer profondément de ce que j'entends par ce terme. Ce qui rapproche M. Paulhan et moi, ce n'est que le *mot* de synthèse. Mais, quoi qu'il en pense, en philosophie aussi bien que dans les sciences et dans la psychologie, les idées seules importent : l'on emploie les mots, qui sont en nombre restreint, dans des acceptions très diverses : osera-t-on prétendre que tous les biologistes qui ont tenté une théorie de la *vie*, les physiciens qui parlent des lois de la *matière* ou encore de la *force* et même du *mouve-*

ment, désignent tous par ces mots le même contenu réel? Nullement. Il en est de même du terme de *synthèse* dans la vie mentale, comme je vais l'établir. Mais auparavant, je tiens à le dire, que M. Paulhan ne voie dans ces pages aucune intention critique à son adresse. Je ne prétends pas que mes théories soient préférables aux siennes. J'estime que le réel est d'une richesse inépuisable et que ses aspects sont multiples; chacun est libre de choisir son point de vue, et l'un est aussi légitime que l'autre; l'erreur commence dès qu'un observateur prétend s'être mis au seul point de vue possible. Mais tel n'est pas le genre d'esprit de M. Paulhan, qui est éloigné de tout dogmatisme; et tel n'est pas le mien non plus, je l'espère du moins. Je vais montrer maintenant que l'autorité de l'*Activité mentale*, malgré toute la valeur que je reconnais à ce livre, ne pouvait être invoquée par l'auteur de la *Synthèse mentale*.

Et d'abord, M. Paulhan emploie couramment la notion d'*éléments* dans la vie de l'esprit. Je viens de relire son livre, profitant du congé de Pâques. Je l'ai fait avec le plus grand soin. Je ne m'en plains pas, au contraire. Le terme d'*élément* psychique n'est pas pour lui un symbole, une pure notation; il répond à quelque chose de réel; l'esprit ne se distingue des éléments qu'en tant qu'il est leur synthèse; mais ce sont bien les éléments qui vivent, aiment, désirent, s'associent, s'attirent ou se repoussent (page 451 et p. 13); ils agissent (p. 311); ils peuvent entrer dans une association ou en sortir (p. 84). Sans doute ils se groupent; chacun d'eux est un système, une synthèse; néanmoins ils existent comme éléments et se maintiennent en nous, composant notre mentalité. « Nous avons ainsi reconnu l'existence dans l'esprit d'éléments plus ou moins complexes, composés d'éléments d'ordre inférieur s'unissant pour former des éléments plus synthétiques et en tant qu'ils existent comme tout systématisé, agissant chacun pour soi, cherchant à susciter et à s'associer les faits psychiques qui peuvent s'harmoniser avec eux, se joindre à eux pour une fin unique, et au contraire à arrêter, à inhiber tout fait, toute activité qui les contrarie. Dès qu'ils se sont associés, un autre fait, une nouvelle synthèse en résulte, ainsi qu'une nouvelle forme de l'inhibition, et la nouvelle synthèse est à son tour un élément psychique plus complexe que le précédent, mais qui comme lui travaille pour soi jusqu'à ce qu'elle s'associe encore à d'autres pour former un élément d'ordre supérieur, une synthèse plus complexe, qui agira elle aussi de la même manière. (Paulhan, *Activ. ment.*, p. 66.)

Deux lois dominent les combinaisons de ces éléments : la loi d'association systématique et la loi d'inhibition. Je reconnais que les analyses et les exemples donnés par M. Paulhan présentent un réel intérêt; il emploie avec précision les différentes méthodes psychologiques et son livre offre de l'ordre et de la netteté. Mais le point de vue auquel il se place est encore, quoi qu'il en dise, celui de l'analyse; il recompose la vie de l'esprit par des combinaisons d'éléments que régissent des

lois : c'est bien là le point de vue dit atomistique en psychologie. J'ai tenté par contre de découvrir dans la vie mentale des aspects très différents de celui-là ; sans doute, en se plaçant dans l'intellectualité proprement dite, on y découvrira, avec M. Paulhan, des éléments bien distincts, sensations, sentiments, volitions, idées; mais on peut aussi étudier l'esprit à d'autres points de vue : il est légitime, par exemple, de chercher non plus les produits de l'activité mentale, mais de définir cette activité en tant que rationnelle, ou mieux, de chercher les rapports rationnels qu'elle suppose et de se demander comment on peut la rattacher, par leur intermédiaire, aux rapports qui définissent toute organisation : c'est ce que tente le rationalisme depuis Platon. On peut aussi essayer de saisir les tendances vivantes dans la vie de l'esprit, les tensions, les sentiments par lesquels elle se traduit, tout ce qu'elle a de dynamique, et exprimer par des images suggestives le mouvement intérieur, avec ses variations et ses nuances, ou, si l'on préfère ce terme, le vécu comme tel; n'est-ce pas ce que réalise M. Bergson? Il est permis enfin, me paraît-il, de désirer comprendre l'acte qui constitue l'unité d'une mentalité, cet acte qui n'est ni combinaison d'éléments, ni simplement expression de rapports logiques, mais qui explique la manière naturelle dont nous tous, ignorants ou analystes subtils, nous posons notre *moi* et en même temps nous affirmons d'autres *moi*, d'autres sujets que nous. C'est cet acte que j'ai tenté de définir. Je sais très bien que je n'ai pas inventé le problème et me garderais de le prétendre: il a préoccupé des penseurs tels que Fichte, Maine de Biran, Ravaisson, M. Lachelier, J. Lagneau; mais ce n'est pas, me paraît-il, à eux que fait allusion M. Paulhan dans le dernier alinéa de sa critique : c'est pourquoi je crois bon de citer ici leurs noms. C'est d'eux qu'il aurait pu me demander pourquoi je ne les étudiais pas dans mes « notions historiques ».

L'on constatera, d'après ces considérations, que je ne pouvais guère citer M. Paulhan dans les auteurs qui m'ont conduit au problème de la synthèse de l'esprit; ce qu'il étudie dans l'*Activité mentale* est très éloigné de l'objet de mes recherches.

Mais, dira-t-on, M. Paulhan, en étudiant les lois d'association systématique et d'inhibition, est frappé du caractère de *finalité* de toute synthèse psychique : il retrouve la finalité dans la perception aussi bien que dans l'idée. La finalité est pour lui la catégorie qui explique la vie spirituelle: tous les produits de l'activité mentale sont appropriés à un but; l'individu s'adapte au milieu : la finalité qui régit ses actions le lui permet; l'individu cherche à connaître, à acquérir des idées : « l'unité des idées se manifeste par ce fait que tous les éléments qui la composent, sensitifs ou moteurs, sont coordonnés et tendent vers un même but : rendre possible notre action sur l'objet représenté ou, d'une manière plus générale, l'adaptation à l'objet comme à une des conditions possibles de notre existence » (page 108). Il est aisé de voir qu'en étudiant, au troisième chapitre de la *Synthèse mentale*,

l'application d'un certain nombre de catégories, parmi lesquelles la finalité, à la vie de l'esprit, j'ai pris ce terme de finalité dans un sens quelque peu différent de celui qu'adopte M. Paulhan. Sans aucun doute, il est impossible de nier, dans certains actes conscients, une adaptation à un but; mais « l'action peut naître si naturellement de la vie intérieure tout entière qu'elle paraisse être, sans effort, l'expansion des tendances, des sentiments, et se passer, dans le moment même, d'une conception du but ». (*Synthèse mentale*, p. 165.)

Mes réflexions, depuis lors, me conduiraient plutôt à diminuer encore le rôle de la finalité dans la vie mentale. La finalité comme l'entend M. Paulhan est une notion trop intellectualiste: la vie mentale, comme toute autre espèce de vie, se dépense sans compter, jette des germes en masse sans voir où ils tombent. Et combien de ces semences tombent le long du chemin, ou dans les endroits pierreux, ou dans les épines, selon la parabole de Jésus. Dans l'effort humain, que d'inquiétudes, de doutes, d'oscillations, d'heures d'enthousiasme suivies de dépression : tout cela contrarie singulièrement la bonne adaptation et l'application de la finalité.

L'application de la finalité à la vie mentale se complique encore par les rapports que reconnaît M. Paulhan entre l'activité de l'esprit et l'organisme. Ces problèmes exigeraient au préalable qu'on soumît à un examen critique la notion de finalité : quelles sont les limites de son application? comment se combine-t-elle avec les autres catégories? et que signifie d'abord ce terme? c'est ainsi que j'ai cru devoir procéder. Dans la conception de M. Paulhan, la finalité paraît s'étendre au-delà de la vie mentale, pour laquelle il l'évoqua. Si je le comprends bien, la vie mentale elle-même est complexe et de tous côtés d'autres manifestations du réel la pénètrent et l'altèrent : vie biologique et vie sociale; et ici, l'on retrouve la finalité; c'est même à la physiologie et à la sociologie que le psychologue l'emprunte (p. 402 et suiv.).

Il me semble que le caractère de finalité avec but se comprend mieux dans les limites de la délibération réfléchie, dans la poursuite de l'unification des connaissances, dans l'intellectualité envisagée séparément, mais qu'elle se saisit moins nettement dans une conception de la vie mentale pour laquelle la conscience aurait un rôle plus restreint et dépendrait de réactions qui lui échappent. Or, M. Paulhan ne penche-t-il pas à certains moments vers une semblable conception?

Cette question m'amène à dire un mot de la position que prend M. Paulhan dans l'étude des « rapports de l'âme et du corps » (qu'on excuse cette formule commode!) Ce problème encore a été envisagé par M. Paulhan et par moi d'un point de vue très différent, et je crois que les variations de la science physiologique dans ces vingt dernières années expliquent l'opposition de nos conceptions. Il y a vingt ans, quand parut l'*Activité mentale*, la doctrine des localisations fonctionnelles du cerveau n'était pas encore minée comme elle l'est aujourd'hui; on croyait pouvoir admettre même des fonctions psycho-phy-

siologiques et de là, des « images cérébrales », des « agrégats de sensations » dans le cerveau, etc. Aujourd'hui cette mythologie physiologique est enterrée; on sait de mieux en mieux que le cerveau ne forme pas d'images et ne conserve pas d'idées; on a renoncé aux localisations psycho-physiologiques. Il me semble que M. Paulhan avait inconsciemment l'impression de l'inexactitude de la psychologie pratiquée par les physiologistes, car ses pages sur les rapports de la pensée et du cerveau (516-524) sont singulièrement vagues, contrairement à sa coutume. C'est presque un éloge dans le cas présent. Je me réjouis lorsqu'il avance que « l'esprit est plus et moins que l'ensemble des phénomènes cérébro-psychiques » (p. 524); c'est l'indice d'un mécontentement intérieur. Dans ces questions, encore une fois, on ne pourrait trouver de filiation entre l'*Activité mentale* et la *Synthèse mentale*.

Ces indications suffiraient à la rigueur pour convaincre chacun de l'impossibilité de trouver un rapport entre le point de vue de M. Paulhan et le mien. Mais le plus important est encore à dire : la synthèse dans la vie de l'esprit est pour moi, avant tout, le résultat d'un *acte d'intuition* qui pose à la fois le *moi* comme sujet et d'autres *moi* (ou, si l'on veut, le *non-moi*) comme existant réellement, c'est-à-dire aussi comme sujets; cet acte est prélogique; il répond à une vision intérieure, à une véritable affirmation de croyance ou, plus simplement, de sympathie, et ne se réduit ni à des éléments ni à des rapports intellectuellement déterminables. Ensuite, la vie de l'esprit, saisie par le dedans, apparaît comme élan et mouvement intérieur; étudiée par rapport à l'organisme qu'elle anime, elle se manifeste comme *anticipation*; un esprit qui ne serait que la synthèse ou la conscience synthétique de l'organisme ne créerait pas du nouveau, ne se plierait pas à des adaptations inattendues, en un mot, ne vivrait pas. Et de ces caractères résulte ce que j'entends par *liberté*. Mais je ne veux pas refaire ici en raccourci et dans des termes qui paraîtraient dogmatiques ce que j'ai exposé ailleurs avec preuves à l'appui; il m'aura suffi de signaler ces trois caractères : intuition, anticipation, liberté (Voir *Synthèse mentale*, p. 233 à 236), pour montrer pourquoi je ne pouvais prétendre me réclamer de M. Paulhan, malgré tout le plaisir que j'eus à lire son livre et mon admiration pour ses autres travaux. Enfin, dans son ensemble, la psychologie reste à mon sens, ainsi que le professait Lagneau, une méthode qui nous force à poser des problèmes de philosophie générale et ne s'éclaire que par eux : nous en avons vu un exemple à propos de la catégorie de finalité.

Un dernier mot : la première idée de la synthèse mentale m'est venue en réfléchissant, à propos de la théorie de Wundt sur l'aperception, à l'activité propre de l'esprit; c'est une activité différente de celle de la matière et même, pour les idéalistes, la seule activité véritable, car, pour eux, la matière n'est que le résultat automatisé de la réalité spirituelle; de l'aperception de Wundt je dus naturellement

me reporter à Leibniz, puis à Kant qui définit le rôle de la synthèse active de l'esprit. Cette pourquoi j'ai analysé les textes de ces philosophes, qui se rapportent à la synthèse mentale conçue comme activité véritable et déterminant le sens et la portée de la vie spirituelle. Höffding m'a paru se rattacher à la même conception; enfin, d'autres psychologues actuels, MM. Ribot, Pierre Janet, Foucault, etc., m'ont fourni soit des ensembles de faits bien élucidés, soit des théories explicatives précises, complétant les idées en quelque sorte classiques dont j'étais parti; je me suis appuyé sur cet ensemble de recherches pour me convaincre du sens à donner à l'activité synthétique de la pensée. Je ne nie aucunement les influences qui m'ont secondé et M. Paulhan en signale une au début de sa critique, celle de mon honoré collègue et ami M. Bergson. Il me restait à explorer le contenu de cette activité synthétique; mon travail personnel a été de tenter une théorie de l'intuition, de l'anticipation et de la liberté : c'est là que j'ai proposé à la discussion des philosophes un ensemble d'idées que je crois miennes par l'élaboration qu'elles ont accomplie en moi pendant plusieurs années et le long travail de réflexion auquel je les ai soumises.

GEORGES DWELSHAUVERS.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Méthodologie.

De la méthode dans les sciences. 1 vol. in-12, IV-412 p. Paris, F. Alcan, 1909. (Les noms de tous les auteurs sont cités en italique dans l'analyse.)

1. *La méthode.* — *Félix Thomas* a eu l'excellente idée de demander un ouvrage de méthodologie à ceux qui semblent les plus compétents pour le faire : aux savants spécialisés. Chacun de ceux à qui il s'est adressé a écrit une trentaine de pages sur des considérations méthodologiques relatives à la science à laquelle il a exclusivement consacré sa vie et ses efforts. Rien ne pouvait être plus heureux; et le livre qui est sorti d'une collaboration aussi choisie ne s'adresse pas seulement d'une façon utile aux élèves, mais encore et surtout aux maîtres, comme au grand public qui veut connaître ces questions — importantes et intéressantes entre toutes. Depuis quelque temps les ouvrages en collaboration, destinés à metttre le grand public au courant des questions spéciales — en histoire notamment — se sont multipliés. Celui-ci procède au fond de la même idée, et il a droit au succès qu'ont eu les autres.

Nous avons ici un ensemble vivant et riche de documents permettant aux esprits studieux de perdre quelques-uns des préjugés traditionnels qui traînent sur la méthode scientifique. Peut-être qu' « ainsi groupées, ces pages risquent fort de manquer d'unité », remarque lui-même Thomas avec une belle franchise. « Mais il n'y aurait à le regretter que si, en les rapprochant, on s'était proposé moins de faire réfléchir que de dogmatiser. » Et la réponse est excellente. Le temps est passé, semble-t-il, des manuels où l'on rabaisse à la médiocrité des candidats au baccalauréat une doctrine systématique. Le temps, je l'espère, doit être même passé où l'on essayait dans un apostolat nouveau, de plier les jeunes cerveaux à l'esprit dogmatique d'un système. Un enseignement qui dogmatise est le contraire d'un enseignement, car une éducation dogmatique est le contraire d'une éducation, et tout enseignement doit être une éducation, une culture. C'est une scolastique méprisable et vaine que de vouloir asservir à un système, ou n'exposer qu'un système, ou encore arriver par la réfutation (et quelle réfutation!) de tous les autres, à un seul système. Le seul avantage qu'on en ait jamais tiré c'est de provoquer chez tous les bons

esprits qui étaient soumis à ce régime une réaction irrésistible contre son dogmatisme. J'en parle par une expérience personnelle contrôlée chez tous mes camarades. Et puis quelle outrecuidance de vouloir imposer *son* système. Aussi je crois bien que le secret pour faire un bon livre d'enseignement sur des questions soumises qu'on le veuille ou non à la critique (en histoire, en littérature et surtout en philosophie), est d'écarter de parti pris tout système et tout dogmatisme; c'est de demander directement à leurs promoteurs leurs opinions, avec le seul souci de les présenter en ordre, de les faire comprendre et d'être objectifs. Faire comprendre aux autres au lieu de faire approuver ou d'imposer, n'est-ce pas la définition la meilleure de cette neutralité que les temps et les circonstances (heureux temps et heureuses circonstances, à mon avis), imposent à toute éducation vraiment digne de ce nom? Pour moi, je ne conçois point d'autres méthodes. On comprendra donc que je ne puis qu'approuver — sans restriction — Thomas de l'avoir suivie.

Il est possible, ajoute-t-il, que plusieurs des chapitres de l'ouvrage « provoquent d'ardentes discussions; mais par cela même qu'ils sont signés de noms dont l'autorité est reconnue de tous, leurs contradicteurs seront forcés de multiplier leurs arguments et d'avoir, pour ainsi dire, deux fois raison pour avoir raison, ce qui ne peut qu'être profitable à tous ». Demander aux véritables compétences la documentation d'un livre d'enseignement philosophique est en effet le meilleur moyen de rendre intéressantes et fécondes les discussions que les idées, qui y sont émises, peuvent soulever, puisqu'il s'agit de questions critiques. Ces idées, en effet, seront défendues, par leurs véritables défenseurs. Elles sont entre bonnes mains.

II. *Le contenu.* — Et maintenant ces idées, quelles sont-elles? Nous sommes obligés de nous borner à une revue sommaire, à une table des matières. Cela n'a du reste pas grande importance, *car il faut lire le livre :* c'est ce que nous avons de mieux à dire quant à son contenu. *Picard* s'est chargé de la partie la plus ingrate. Il nous parle de la science en général. N'avait-il pas été chargé de faire un rapport général sur la science française? Il ne peut s'agir ici évidemment d'une définition « ne varietur », de la science et d'une description complète de nos sciences. Ce serait contradictoire avec l'idée même qui a présidé au recueil tout entier. C'est même excellemment que Thomas n'a pas donné de conclusion à son ouvrage. Pourquoi faire rentrer « l'autorité » par une porte dérobée? Le libre examen, la libre réflexion, la libre critique que ce libre revendique déjà pour ses jeunes lecteurs, et à plus forte raison pour les lecteurs plus mûrs qu'il aura en fort grand nombre, interdisaient toute conclusion dogmatique.

Quelle idée bizarre ce serait donner de la science, — et corrollairement s'en faire — que supposer qu'on peut la définir d'une façon complète et discernable. La science n'est pas une chose fermée. C'est un cercle de recherches toujours ouvert, et qui doit se modifier au fur et

à mesure de ces recherches. C'est une réalité vivante, donc une réalité mobile. Remercions l'auteur — qui est mathématicien — d'avoir écarté l'idée mathématique d'une science fixée. Il a réussi merveilleusement même à nous donner l'impression d'une réalité qui se fait sans cesse, dans son triple effort pour être utile, intelligible et belle. Et il a réussi tout aussi bien à nous montrer que cette réalité mouvante ne se développait pas au hasard, mais se rapprochait sans cesse de sa limite inaccessible à l'homme : le vrai absolu, l'objectivité totale, en élargissant à mesure le cercle de sa portée objective, en grandissant sans cesse « en vérité ».

Les aperçus généraux qu'il consacre aux sciences fondamentales du monde extérieur sont tout aussi suggestifs, — à propos de la question du mécanisme et de l'énergétisme en particulier. J'ai été d'ailleurs très heureux de m'y rencontrer avec lui sur tous les points.

Le chapitre de *J. Tannery* sur les mathématiques expose d'une façon magistrale la théorie générale des mathématiques pures fondée tout entière sur la notion de nombre entier et que l'auteur a tant contribué à répandre en France, et à mettre au point. Cette mathématique, rigoureusement logique, privée autant qu'il est possible d'appels à l'intuition, construite d'une façon tout abstraite, intéressera certainement maîtres et élèves, car — et c'est fort raisonnable — elle n'est pas d'ordinaire enseignée de la sorte dans les cours élémentaires. Ils auront ainsi une idée sommaire, mais précise, s'ils lisent le chapitre avec attention de l'édifice déductif et rationnel auxquels s'efforcent les mathématiciens les plus proprement mathématiciens, les mathématiciens puristes, risquerait-on, si l'on ne craignait pas le jeu de mots.

Nous regretterons qu'un géomètre ne nous ait rien dit sur la géométrie, considérée d'une façon plus directe, et nous passerons au chapitre qui est consacré à la mécanique. C'est *Painlevé* qui s'en est chargé et c'est tout dire. Après s'être adressé pour les mathématiques au mathématicien philosophe qu'est M. J. Tannery, il convenait de demander à un autre savant qui fût en même temps philosophe, de faire comprendre la mécanique à ceux qui en cherchent la philosophie. Painlevé croit à la valeur objective de la mécanique telle que l'ont constituée les savants depuis le XVIe siècle. Il s'efforce de montrer que cette mécanique a été édifiée parce que seule elle répond au principe de causalité. Et pour lui le principe de causalité c'est l'indépendance de la succession des faits à l'égard de l'espace et du temps, ou, si l'on préfère, l'homogénéité parfaite de l'espace et du temps permettant de définir le passé et l'avenir de tout système par la connaissance complète de sa situation à un instant donné. Définition profonde d'ailleurs et qui donne à la science son sens véritable. C'est pourquoi sans doute la mécanique est le type idéal de la science moderne. Painlevé oppose, pour la faire mieux comprendre, la mécanique de Copernic à celle de la scolastique. Excellente méthode. Mais il me semble qu'il rétrécit

singulièrement la mécanique de la scolastique en la faisant dépendre tout entière d'un principe d'inertie qui ne considérerait que les positions pour définir l'état initial d'un système. Cette proposition n'était que dérivée et la mécanique de la scolastique répondait à une idée tout autre de l'univers matériel, de la causalité et de la science. Elle était qualitative et finaliste. C'est ce qui l'oppose au fond, croyons-nous, à la mécanique moderne quantitative et causale, et non pas simplement la formule du principe d'inertie. Cette formule n'est qu'une conséquence partielle d'une conception essentiellement différente.

A un autre point de vue, un mot que Painlevé emploie souvent pourrait créer de graves confusions dans l'esprit des jeunes lecteurs — philosophes. C'est le mot *a priori*. Il insiste sur la part de l'*a priori* dans l'évolution de la science, et il a bien raison au sens où il l'entend, au sens de vues arbitraires de l'esprit devançant l'expérience. Mais ce sens n'est pas du tout le sens philosophique ordinaire du mot. Pour Aristote, Descartes, Leibniz ou Kant, l'*a priori* est une intuition nécessaire, immuable, supérieure à l'expérience, ou une loi nécessaire et immuable imposée à l'expérience. De cette remarque très juste que Galilée ou Newton ont été conduits par des vues de l'esprit, par des « idées directrices », il serait à désirer que les jeunes candidats au baccalauréat ne déduisent pas que la théorie de la connaissance d'Aristote, de Descartes ou de Kant est celle que postulent nos sciences modernes, comme ils ont déduit de certaines phrases de Poincaré qu'il était absurde de dire que la terre « tournait autour du soleil », ou « que la science était une blague » (*sic*). J'ai entendu encore « qu'il n'y avait pas plus de raisons de croire au résultat d'une expérience de physique qu'à tel miracle rapporté par la tradition, attendu que dans les deux cas la croyance s'appuyait sur le témoignage ! [1] »

Nous arrivons à une étude magistrale de la méthode physique par *Bouasse*, ou plus exactement à un exposé des idées particulières de Bouasse sur la physique générale, car ces idées, par leur originalité même, s'opposent à celles d'autres physiciens et en partie assez nettement au réalisme si net de Painlevé. Pour ce dernier, expliquer c'est pénétrer les causes profondes des phénomènes, et en pénétrer les causes, est bien voisin d'en pénétrer l'essence, puisqu'il s'agit de déterminer le phénomène indépendamment de son lieu particulier et du temps. Pour Bouasse expliquer, c'est, très différemment, organiser, classer les phénomènes dans un ensemble, comme le cristallographe organise, classe les molécules dans un réseau ; c'est faire entrer les faits dans des cadres généraux, dans des « formes », comme il les appelle d'une façon expressive. Et ces formes sont essentiellement logiques et déductives. Les faits sortent de la boîte qui les contient, dans l'ordre syllogistique, car une forme est un sorite qui déroule

1. Signalons aussi, page 396, une faute d'impression qui pourrait dérouter les jeunes lecteurs : A la ligne 2 l'avant-dernier mot est « scholastiques ». C'est « Coperniciens » qu'il faut lire.

ses propositions (les lois de la nature, les liens entre les phénomènes et les phénomènes eux-mêmes), comme une bobine laisse dévider son fil. Nous aurions peut-être une remarque à faire sur la qualification de syllogistique donnée à cet ordre déductif. Mathématique nous semblerait préférable, car on sait que depuis la Renaissance toute la critique des logiciens a visé à faire le départ très net de la méthode syllogistique et de la méthode mathématique, et la question mériterait au moins d'être tranchée moins résolûment. La confusion des deux méthodes semble d'ailleurs impossible à la presque unanimité de ceux qui se sont occupés de la question.

L'emploi du mot *forme*, d'autre part, peut engendrer une confusion chez de jeunes esprits habitués à rencontrer ce mot dans des sens tout autres au cours de leurs études philosophiques. Pourquoi ne pas dire : *théories déductives*, tout simplement? — Mais ces remarques portent bien plus sur la forme, c'est le cas de le dire, que sur le fond. La pensée n'est nullement ambiguë si l'expression peut quelquefois prêter à équivoque. C'est que la physique, après avoir, en tâtonnant, deviné, à l'aide de l'expérience, certaines relations entre les faits, cherche à déduire systématiquement ces relations les unes des autres en choisissant comme point de départ, comme principe celles qui permettent de déduire les plus grands nombres, et, si l'on veut, la totalité des autres. Les modes de déductions systématiques nous sont fournis par le mathématicien. Le physicien choisit ceux qui conviennent à ses vues. Et il a expliqué un fait lorsqu'il en a montré l'identité avec « l'un des phénomènes qu'engendre un de ces sorites indéfinis que nous appelons théories ou formes ».

Bouasse, lui aussi, insiste sur le mélange d'*a priori* (de métaphysique imaginative) et d'expérience qui constitue la méthode scientifique, surtout la méthode de recherche, et l'*a priori* a bien toujours le même sens d'arbitraire, et de tâtonnements hypothétiques. Ce qui lui confère son droit d'entrée dans la science c'est, en dernière analyse, un motif tiré plus ou moins indirectement de l'expérience.

Le chapitre de *Job* sur la Chimie complète en un certain sens celui de Bouasse. Il montre d'abord comment la chimie essaye d'atteindre le type déductif que présente de plus en plus la physique en essayant de systématiser ses données complexes à partir de certaines données physiques, à partir des principes de la physique. Mais ce point de vue méthodologique est loin d'épuiser tout l'intérêt que présentent ces pages. Au fond elles définissent surtout l'objet de la chimie, et nous renseignent, en même temps que sur la nature de cette science, sur sa place dans le système des sciences, sur son contenu général, sur son état à l'heure actuelle, et sur son utilité. M. Job a eu à cœur de montrer comment, en partant de l'étude de quelques espèces chimiques, nous arrivions à envisager des espèces possibles en nombre indéfini et à les créer, et comment en partant de l'étude de quelques transformations chimiques, nous arrivions à envisager une

série indéfinie de transformations possibles et à les réaliser. Ces deux recherches complémentaires nous donnent les lois de la composition des corps et de leurs réactions réciproques, de leurs métamorphoses en considérant ceux-là comme des assemblages d'atomes, et celles-ci comme des transformations d'énergie.

Dans son étude sur la morphologie, *Giard* s'est efforcé de se mettre à la portée des jeunes gens à qui le livre est destiné, et de leur donner le goût de l'histoire naturelle. Il y a fort bien réussi. Après une diatribe fort amusante, et souvent fort juste contre notre enseignement du jour, il donne une excellente description de la méthode expérimentale — un peu bien négligée jusqu'ici dans tout ce qui précède — de sa complexité, de ses difficultés, des qualités propres qu'elle nécessite.

Avant de déduire, avant d'induire, il faut observer, et par une pratique constante, former en quelque sorte l'instinct qui, plus tard créera dans l'inconscient, les idées théoriques fécondes. Il faut observer la nature et l'observer longtemps « in vivo », telle est la conclusion de Giard sur ce point. Le reste est une belle apologie des méthodes évolutionnistes et transformistes qui se termine par une apothéose de la science. Ce chapitre, qui est un chapitre de pédagogie plus que de méthodologie, remplira certainement le but qu'il se proposait : donner le goût de la science aux jeunes gens dont il se sera fait facilement et utilement comprendre.

Cette belle préface à l'étude des méthodes et des sciences qui concernent la vie nous amènent au chapitre de *Le Dantec* sur la physiologie ou plutôt sur la biologie, et de *Delbet* sur les sciences médicales.

Le Dantec a résumé en quelques pages les idées qu'il a semées dans tant d'ouvrages intéressants et féconds. Il donne des idées de Lamarck une mise au point actuelle, en montrant l'importance du fonctionnement pour comprendre la morphologie, et les appareils mêmes de la vie. » La vie est un phénomène qui continue », « qui a pour résultat la conservation de la vie » et la méthode essentielle et propre pour l'étudier se trouve être la méthode pathologique qui aborde l'étude de la vie par le côté transformation, évolution. Chez tout vivant, un réactif détermine l'accoutumance quand il ne détermine pas la mort. Vivre c'est s'habituer, et s'habituer c'est fonctionner. Les raisons dernières de ce fonctionnement et de cette habitude peuvent être cherchées en corrélation, ou en réduction, avec les phénomènes physico-chimiques, car le fonctionnement est lié à un travail mécanique, à des réactions chimiques et des transformations d'énergie. La réduction peut-elle être complète? *Le Dantec* le croit, mais il ne dissimule pas que beaucoup de ses contemporains y répugnent.

Cette affirmation mécaniste, sagement tempérée, est reprise, avec plus d'ardeur combative, par *Delbet*. Pour lui, l'humanité, si elle dure assez longtemps, doit trouver l'explication mécaniquede tous les phénomènes. Il n'y aura plus que deux ordres de sciences : les sciences mathématiques, qui constituent le langage scientifique, et la mécanique, qui

fournira la matière à laquelle ce langage s'applique, qui soumettra l'univers à ce langage. La biologie ne sera qu'une partie de la mécanique des grains colloïdaux. « Il sera alors tout à fait évident qu'il n'y a qu'une méthode scientifique : la méthode déductive, qui, si elle part des notions certaines que lui aura fournies l'expérience (ce qui est loin d'être encore le cas des sciences médicales), est infaillible. Elle établit des relations constantes entre les phénomènes et en détermine la valeur numérique. Les sciences médicales ne peuvent donc se distinguer ni en fait ni en droit des autres sciences au point de vue méthodologique.

Les idées de Delbet sont très générales et dépassent le domaine dont il s'était chargé. Avec *Ribot* nous trouvons au contraire une étude scrupuleuse de la méthode en psychologie. Le chapitre est absolument adéquat à son objet. Toutes les digressions et les dissertations sur la science en général sont exclues d'une façon sévère. Et le maître psychologue n'avait pas trop des quelques pages qu'on lui concédait pour ne traiter que son sujet. Dire que ce chapitre est lumineux, que sa concision n'enlève rien à la richesse de son contenu, et qu'il enferme tout ce qui est nécessaire à l'intelligence de la méthode en psychologie, est superflu pour tous ceux qui connaissent les travaux du vrai fondateur et d'un des grands noms de la psychologie scientifique française. Après avoir très impartialement montré les avantages de l'observation subjective, les difficultés qu'elle crée et ne peut surmonter d'elle-même, Ribot nous donne une étude très approfondie de la méthode objective qu'il subdivise en directe et indirecte, selon qu'elle s'applique directement aux êtres conscients, ou indirectement aux produits de leur activité (histoire, langues, art, etc.). Il réduit à leur juste valeur les textes et les questionnaires dont on avait considérablement exagéré l'importance. Enfin il arrive à l'expérimentation. Il y délimite aussi la portée de la psychophysique qui n'est qu'une partie de la psychophysiologie, et qui est souvent artificielle, imprécise, voire trompeuse. Il établit la supériorité de la psychologie pathologique — à laquelle il a tant contribué — sur tous les autres procédés. Il note l'influence du progrès des autres sciences (notamment de l'évolutionnisme) sur les perfectionnements de l'investigation psychologique, et conclut en attendant beaucoup de l'avenir dans cet ordre, car la part d'inconnu est immense en psychologie.

C'est encore, comme pour la psychologie, aux maîtres et aux fondateurs de la sociologie et de la morale considérée comme une application scientifique de la sociologie que s'est adressé Thomas pour traiter de leurs méthodes : à *Durkheim* et à *Lévy-Brühl*. Je n'insisterai pas sur les détails techniques, car les lecteurs de cette *Revue* se souviennent d'y avoir lu les « Règles de la méthode sociologique » du premier, la revue critique consacrée à « La morale et la Science des mœurs » du second, ainsi que l'article où il revient sur sa conception pour la défendre. Les deux chapitres ne peuvent être évidemment qu'inspirés

de très près par ces deux maîtres ouvrages qu'ils résument. Mais ces résumés sont, est-il besoin de le dire, les meilleures mises au point que l'on peut avoir sur la question.

Gabriel Monod s'est chargé de la méthode historique. S'il veut montrer la part que l'art doit prendre nécessairement d'après lui, au travail historique qui a à recréer le passé dans sa vie organique et mouvante, si l'histoire doit doit nous faire sentir ce passé, à la manière des impressions que nous font éprouver les œuvres d'art, l'auteur ne s'attache pas moins à montrer que la reconstitution esthétique s'appuiera forcément sur une analyse scientifique des éléments de cette vie du passé. Et ce serait lui faire injure que de croire qu'il nie la valeur scientifique de l'histoire. L'histoire n'est pas « une pauvre petite science conjecturale, la plus incertaine des sciences inexactes ».

« Pour peu qu'on se donne la peine d'examiner les ouvrages de critique ou d'exposition historique qui ont été composés depuis un siècle, les progrès accomplis par la science historique frappent l'esprit le plus prévenu et le plus sceptique. »

Et maintenant sur ce livre où il y a tant à louer, qu'on me permette pour terminer deux critiques d'ordre général. Je crains que certains chapitres ne passent un peu au-dessus de l'esprit des élèves. Il est vrai qu'ils ont des maîtres pour les commenter, et que le livre s'adresse également à tous ceux qui veulent réfléchir sur ces intéressants problèmes : les vrais et les seuls problèmes philosophiques en somme. Pour ceux-ci, alors, — et c'est une seconde critique, — j'aurais voulu un peu plus. Les avis des savants ne sont pas unanimes sur la nature des sciences qu'ils cultivent des méthodes qu'on y emploie, et des résultats qu'elles permettent d'obtenir. Je ne risque pas ici de prêcher pour mes saints, car il se trouve que je suis à peu près de l'avis des auteurs sur tous les points. Justement j'en suis plus à l'aise pour demander s'il n'y aurait pas eu avantage à nous faire entendre d'autres sons de cloche. Partisan absolu des idées de Ribot, du Durkheim et de Lévy-Brühl, j'eusse aimé à voir sinon le développement au moins l'indication des réserves que les protagonistes des camps ennemis eussent sans doute consenties volontiers à signaler.

Il y a de même une école mathématique plus empirique que celle de Tannery, une physique plus réaliste que celle de Bouasse, une mécanique plus formelle que celle de Painlevé, une biologie qui oppose son finalisme au mécanisme de Le Dantec et de Delbet. Il y a des noms assez grands parmi les partisans de ces tendances pour qu'on puisse les lire à côté de ceux à qui on a donné la parole. J'aurais souhaité qu'il nous fût donné de les entendre, et je l'aurais souhaité d'autant plus que je ne partage, le plus souvent, aucune de leurs idées.

ABEL REY.

P. Hermant et **A. van de Waele.** — LES PRINCIPALES THÉORIES DE LA LOGIQUE CONTEMPORAINE., 1 vol in-8° de 303 pp. Paris, F. Alcan, 1909.

Cet ouvrage est la reproduction d'un mémoire présenté l'année dernière à l'Académie des sciences morales, et qui en obtint une récompense. Il ne peut se résumer, étant lui-même une revue générale et rapide des théories logiques — ou plus exactement métalogiques — qui se sont produites récemment, « sans prendre comme point de départ une époque très précise » (3). Les divisions principales en sont établies par langues : Ecole allemande, qui occupe à elle seule la moitié de l'ouvrage; Ecole anglaise, comprenant aussi les Américains; Ecoles française et belge. Les subdivisions de second ordre sont établies au contraire par titres de théories, *Parteienna-men*, comme on dit en Allemagne, sauf quelques exceptions qu'on verra plus loin. Enfin, dans chaque section, les opinions rapportées sont en général rangées sous trois chefs : la question de la réalité, la question de la vérité, la conception des opérations de l'entendement, ce qui amène souvent des retours en arrière, à des écrivains dont on a déjà cité, quelques pages plus haut, des idées toutes voisines. Les auteurs n'ont pas été sans se rendre compte des inconvénients qui en résultent, mais il leur a semblé qu'ils obtiendraient de cette manière une « étude génétique » des problèmes, rendant « la critique philosophique plus aisée et plus concise ».

Pour l'Ecole allemande, les divisions sont : *Réalisme naïf* (Hermann Schwartz, O. Kirchmann, Wundt, Freytag); l'*Idéalisme absolu* (Hegel, Ad. Lasson); le *Néo-Kantisme* (Lange, H. Cohen, Zeller, Heymans, Windelband, Fr. Schultze, Erhardt et surtout Volkelt); la *Théorie de l'immanence* (Schuppe, von Schubert-Soldern, von Leclair, Max Kaufmann). — Lotze, Sigwart, Benno Erdmann, Jul. Bergmann sont réunis dans une section sans titre, qui paraît avoir pour caractère commun, dans la pensée des auteurs, le fait que ces écrivains, « tout en se basant sur des concepts philosophiques, se sont cependant tenus dans le domaine plus strict de la logique proprement dite » (81). On voit par ce principe de classification combien l'ouvrage, malgré son titre, est essentiellement métaphysique. Et chez ces logiciens eux-mêmes, ce qu'il analyse est surtout la conception générale du problème logique, son rapport avec la théorie de l'existence et de la connaissance. — Enfin deux divisions sont consacrées au *Réalisme transcendental*, représenté par Natorp et Hartmann, et à l'*Empirio-criticisme* d'Avenarius et de Mach.

L'École anglaise comprend de nouveau une section intitulée *Réalisme* (Stuart Mill, Spencer, John Venn, Newman, et incidemment Veitch). La seconde porte le titre d'*Idéalisme* (Green, Al. Bain, Bradley, Hobhouse, Bosanquet, etc.). La dernière est consacrée au *Pragmatisme* qui est ainsi présenté : « Cette théorie à tendances idéalistes, *et plus encore monistiques*, s'est développée surtout sous l'action du psychologue W. James, auteur bien connu en France par sa *Théorie*

des émotions » (207). Je laisse apprécier cette double opinion à ceux qui ont lu les *Principes de psychologie*, l'*Expérience religieuse*, et dans le dernier livre de James, le chapitre intitulé *Pragmatisme et Religion*.

L'École française n'est pas formellement subdivisée. Les noms de Taine, de Rabier, de Thouverez, d'Evellin y sont d'abord cités pour remplir le cadre du réalisme; ceux de Renouvier, de Lachelier, de Fouillée, de Delbœuf, de J.-J. Gourd, de Liard, de Brunschvicg, de Weber représentent l'idéalisme. Les mêmes auteurs sont une seconde fois passés en revue, avec adjonction d'Aug. Comte, de Dauriac, de Tarde, de Le Dantec, de Martin, de Ruyssen, de Bos et de Le Roy, au point de vue de leur théorie de la vérité; puis, dans l'étude du jugement et du raisonnement, on voit s'y ajouter encore les noms de Paul Janet, de Paulhan, d'Egger, de Binet, et très incidemment ceux de Poincaré et de Milhaud; enfin, dans la conclusion, un mot sur Bergson. Un appendice, de quelques pages, traite des néo-scolastiques, notamment de Mgr Mercier et du P. Castelain.

Tous les travaux de logistique anglais, allemands, italiens ou français sont ignorés, ou systématiquement laissés de côté, peut-être parce qu'ils ne sont pas assez métaphysiques. Il est pourtant singulier que, dans un ouvrage comme celui-ci, il ne soit même pas question de Peano, de Russell et de Couturat, ne fût-ce que pour expliquer à quel titre on les exclut.

La conclusion générale, bien surprenante par sa composition, a d'abord pour objet de formuler l'appréciation et la théorie personnelles des auteurs sur quelques-unes des questions exposées dans le livre, en particulier sur la nature du jugement. Puis elle tourne court, et, reprenant la forme narrative, elle analyse pour finir, très brièvement d'ailleurs, les principales hypothèses sur le rapport de la logique et des formes verbales. Ces anacoluthes imprévues de l'exposition sont d'ailleurs fréquentes au cours de l'ouvrage. Il n'est pas rare de voir revenir, au milieu d'une division, des documents ou des citations qui, en principe, relèvent d'une autre. Ainsi l'étude des pragmatistes, subdivision de l' « École anglaise » amène les auteurs à parler de M. Blondel et de M. Le Roy, et aurait pu les conduire aussi bien aux noms de Mach et de Milhaud. De même encore, la question des catégories se trouvant soulevée dans la section qui a pour titre « Le Néo-Kantisme », on y voit résumées à ce propos, en deux pages, les solutions de Descartes, Spinoza, Leibniz, Herbart, Hegel, Schleiermacher, Lotze, Wundt, Steinthal, Stuart Mill, Renouvier, Hartmann et Lipps. Je respecte l'ordre suivi par les auteurs, mais je ne le comprends pas : Wundt a publié sa *Logique* en 1880, l'ouvrage cité de Steinthal est de 1871 et l'on sait que celui de Mill parut en 1843. Que devient ici le principe génétique? Il y a souvent dans ce livre des dispositions de ce genre, dont il n'est pas facile de voir la raison.

Cela fait regretter davantage l'absence, à peine croyable dans un

travail ainsi conçu, de toute table alphabétique des auteurs, permettant de rejoindre un peu *disjecti membra philosophi*, — et celle de tout répertoire bibliographique des ouvrages cités, dont les titres seulement sont en note, quelquefois sans plus et très fréquemment sous une forme abrégée. Encore ce manque de tables serait-il moins gênant si les indications données dans le texte étaient irréprochables; mais sans parler des noms d'auteurs plus ou moins défigurés, comme Newmann pour Newman, Leroy pour Le Roy, Trumbell Ladd pour Trumbull Ladd, M. Bos pour C. Bos, etc., on aurait dû prendre garde de ne pas citer la *Medizinische Psychologie* de Lotze sous le nom *Medizinische Physiologie*.

A. L.

Dr Stephan Maticevic. — ZUR GRUNDLEGUNG DER LOGIK. *Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Logik und Psychologie.* 1 vol. VIII + 192 pp. in-8°, Vienne et Leipzig, Wilhem Braumüller, 1909.

I. Le point de départ de la dissertation de M. Maticevic est dans la distinction du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la matière, distinction dont il maintient énergiquement la légitimité contre les partisans de toutes les formes du monisme. Et c'est à ce point de départ qu'il revient, à la fin de son travail, après avoir cherché et cru trouver dans l'analyse des principes de la logique une confirmation du bien fondé de cette distinction fondamentale, conception métaphysique qui domine l'ouvrage tout entier. Ce à quoi il s'attaque avant tout, c'est à la tendance de certains philosophes modernes qui, dans la théorie de la connaissance, ramènent tout au point de vue psychologique, tendance analogue, dit-il, à celle de Locke qui, pour supprimer « le dualisme empirique de l'être et de la pensée, admettait que le monde extérieur et le monde intérieur sont dans leur essence une seule et même réalité, des phénomènes de ma conscience, ou, du moins, de la conscience en général, puisque l'analyse nous montre qu'il n'est rien qui ne puisse être décomposé en impressions sensorielles et représentations ». D'après cette thèse, les réalités du monde extérieur ne sont que des complexus de sensations associés à un sentiment d'attente, à l'espoir de les éprouver à nouveau. L'argumentation qu'oppose à cette philosophie M. Maticevic est surtout indirecte. Sans doute il en ébauche une critique directe en montrant qu'elle laisse inexpliquée la possibilité de constituer les diverses sciences de la nature, les corps qui composent le monde extérieur obéissant à des lois particulières, différentes des lois de la conscience et rien cependant ne permettant de les distinguer des phénomènes purement psychologiques, si l'on ne voit dans ces corps que des faits de conscience. Mais l'effort principal de l'argumentation de M. Maticevic tend à démontrer qu'en outre une telle

conception est en opposition absolue avec les caractères des principes fondamentaux de la logique, que le dualisme, en quelque sorte, est le fondement de la logique.

La manière dont M. Maticevic conçoit le sens, la portée et la valeur des principes de la logique se rapproche beaucoup de celle de Spencer. Pour lui comme pour le penseur anglais, la logique établit des rapports nécessaires entre les choses, non entre les idées, et si, à la vérité, elles remplissent aussi parfois cette dernière fonction, ce n'est qu'accessoirement et seulement dans la mesure où les rapports entre les idées correspondent aux rapports entre les choses et sont formés d'une manière semblable. Mais la logique n'est pas ce qu'on a voulu en faire : une science des lois de la pensée. Elle est, comme la mathématique, une science de la réalité objective.

Les principes de la logique ne sont donc point des propositions analytiques, de pures tautologies qui ne prennent un sens que par le fait qu'elles sont pensées, indépendamment de tout rapport avec la réalité objective, en dehors et au-dessus de laquelle elles sont posées. Ce sont au contraire des concepts synthétiques qui expriment des propriétés particulières des objets.

Ainsi, seule, la réalité objective, la véritable identité empiriquement prouvée, l'existence permanente des corps qui composent le monde extérieur, peut fonder le contenu objectif du principe d'identité. A l'opposé de Sigwart, qui voit dans ce principe un postulat de « cette abstraction réalisée, qu'on appelle la pensée autonome », M. Maticevic en fait un postulat de la réalité objective. « Naturellement, il s'agit seulement de la constance du contenu de nos représentations, en tant que conditions de notre pensée... non certes de la pensée *in abstracto*, ou de la pensée transcendentale, mais de la pensée qui tend à reproduire les objets » (p. 189). Mais cette restriction n'est qu'apparente et provisoire et c'est en définitive sur « la réelle indentité des choses » (p. 190) que le principe d'identité fonde toute sa valeur. Ainsi conçue, la formule :

$$A = A$$

n'a plus rien de tautologique, puisqu'elle exprime cette notion importante « qu'il existe des objets qui peuvent être considérés en soi et comme des touts ». Pour la formuler exactement il faudrait la modifier et dire :

A reste A.

Le principe d'identité devient, dans une telle théorie, un principe d'existence et il doit, par conséquent, être synthétique s'il veut affirmer une existence réelle ; « c'est un jugement synthétique qui exprime une loi de la réalité objective, une loi de l'être, formule une catégorie générale de l'existence, et constitue un fondement théorétique pour la

norme idéale de la pensée, qui exige la continuité des représentations et du sens une fois attribué à un mot ».

Le principe de contradiction et le principe du tiers exclu ne sont pour M. Maticevic comme pour Sigwart, Kleinpeter et la plupart des logiciens, que des dérivés du principe de contradiction : l'un n'en est que la contrepartie, l'autre qu'une conséquence très proche.

Quand au principe de causalité, il exprimerait purement et simplement, suivant M. Maticevic, d'accord sur ce point avec Kleinpeter, le besoin psychologique d'un lien logique en général. Il ne se suffit donc pas à lui-même, et « a toujours besoin d'un contenu logique qui doit être, le plus souvent, cherché dans le principe de subsomption ».

II. Telle est, dans ses grandes lignes, la thèse soutenue par M. Maticevic dans son travail intéressant et qui témoigne d'une connaissance très étendue et très approfondie des théories de la connaissance et des doctrines des logiciens allemands contemporains. Quoique par son titre et l'exposé de la plupart des questions qu'il traite, cet ouvrage semble se rapporter uniquement à la théorie de la connaissance, il est, en réalité, plein d'arrière-pensées métaphysiques, et c'est, en définitive à une idée métaphysique qu'il aboutit : à l'affirmation du dualisme. Mais il est permis de penser que la voie prise par M. Maticevic, pour détournée qu'elle soit, ne laisse pas que de montrer cependant assez nettement le sophisme par où le passage se fait de la pensée critique, de la pure théorie de la connaissanee à la métaphysique. En réalité il ne fonde aucunement le dualisme sur la conception qu'il nous présente des principes de la logique, il le lui juxtapose seulement. En admettant que les principes logiques reposent, comme il le veut, en définitive sur l'existence permanente des choses, c'est, si nous nous en tenons aux simples données de l'expérience, l'existence des choses telles qu'elles sont représentées en nous, c'est-à-dire des agrégats de sensations, qui seule peut être considérée. Et si, de là, on veut inférer l'existence réelle en soi de ces objets, on pose simplement une affirmation de nature métaphysique tout à fait indépendante du raisonnement par quoi on a analysé la nature du principe d'identité ou de contradiction.

Si d'ailleurs M. Maticevic ne voit pas que son étude des principes fondamentaux de la logique est entièrement indépendante de cette affirmation, c'est que sa pensée est, au cours de l'ouvrage tout entier, dominée par l'argumentation placée au début du livre et par laquelle il a cru avoir démontré déjà, en le fondant sur l'existence même des sciences de la nature, le dualisme. Mais ici encore nous retrouvons une confusion analogue; nous devons admettre, dit-il en substance, que les objets ont une existence réelle, puisqu'ils obéissent à des lois autres que les lois psychologiques, sinon nous ne pourrions distinguer des états de notre conscience les objets du monde extérieur qui sont du domaine de la science. Il est bien évident que le point de départ de ce raisonnement est exact et que nous pouvons, dans les

phénomènes de notre conscience, en distinguer qui obéissent à des lois fixes, indépendantes de notre volonté et différentes des lois psychologiques. Mais c'est précisément cette donnée de fait qui constitue toute la réalité des objets. La possibilité d'être groupés suivant des lois déterminées, différentes des lois psychologiques, c'est non seulement le caractère qui permet de reconnaître l'extériorité des objets, c'est encore tout ce qui fonde leur extériorité. Psychologiquement, la réalité des objets du monde extérieur n'est pas autre chose et si, pour les besoins de la vie pratique, nous dépassons cette donnée pour conférer aux objets une existence réelle toute mythique, c'est une tendance dont le théoricien de la connaissance doit tout d'abord se dépouiller et qui ne peut lui servir à fonder une argumentation du genre de celle de M. Maticevic.

Privée de la portée métaphysique qu'il a prétendu lui donner et qu'elle ne saurait légitimement avoir, la thèse de M. Maticevic conserve tout son intérêt. Pouvons-nous donc admettre avec lui que les principes de la logique, et en particulier le principe d'identité soient fondés sur la permanence, sur l'*identité* des choses. Ce serait bien en compromettre la valeur. Qu'est-ce que cette permanence des choses ? Les objets du monde extérieur, tels qu'ils nous sont donnés, c'est-à-dire par leurs qualités, sont en constante transformation. La proposition A = A ne correspond exactement à aucune réalité, et si, par delà les modifications incessantes de la réalité donnée à la conscience, nous admettons une permanence relative, une identité sous certains rapports, c'est précisément en vertu d'une nécessité de la pensée. Ce dont le principe d'identité affirme la permanence, c'est non pas de la réalité des choses, que nous ne pouvons atteindre, ce n'est pas non plus de la perception que nous en avons, c'est du jugement que nous avons formé à un moment donné, dans des circonstances données. Sans doute, M. Maticevic a raison de dire que tout le sens de la proposition A = A n'apparaît que si on la développe en A reste A. Pourtant, sous cette forme, elle est incomplète encore et il faudrait dire, pour que l'expression de ce principe correspondît à la réalité de l'état psychologique qu'il exprime, non pas A reste A pour notre représentation qui suit le cours changeant des objets soumis aux lois de la nature, mais seulement : A reste A, *par une convention nécessaire à la pensée*, pendant tout le cours des opérations mentales que nous accomplissons sur cette représentation. Mais fonder le principe d'identité sur une convention nécessaire à la pensée, c'est rattacher la théorie de la logique à la connaissance, conclusion opposée à celle de M. Maticevic.

Son ouvrage cependant ouvre une voie fort intéressante à des recherches portant sur les rapports de la théorie de la connaissance et de la logique avec la psychologie. S'il nous est impossible d'admettre au sens où il l'entend, et avec la portée métaphysique qu'il lui attribue, que le principe d'identité se fonde sur l'identité des objets empiriquement donnée, il n'en est pas moins très exact (et c'est là un

fait qu'il serait fort intéressant d'étudier) que, psychologiquement, la formation du principe d'identité à dû suivre une marche parallèle au développement de la notion d'existence relativement permanente des objets et que cette identité nécessaire à l'action a dû constituer un premier modèle, une ébauche imparfaite de l'identité indispensable à la pensée.

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

II. — Psychologie.

S. Joteyko et M. Stefanowska. — PSYCHO-PHYSIOLOGIE DE LA DOULEUR. Paris, Félix Alcan, 1909; 1 vol. 250 p. in-8.

Les aphorismes de Max Simon : « La douleur est l'un des principaux stimulants de la vie » et celui, si beau, de Gœthe : « Ce qui fait la conscience de l'homme c'est la douleur », ouvrent avec d'autres fort heureusement recueillis, le volume de Mlles J. et S. Nous suivrons, chapitre par chapitre, le développement de ce travail qui, malgré ses points faibles et quelques lacunes, est une très bonne mise au point d'une des belles questions de la psychologie physiologique.

I. *La Douleur physique et la Douleur morale.* — Au XVIIIe siècle, les manifestations de la douleur physique sont confondues avec celles de la douleur morale. C'est la phase que les auteurs nomment, d'une façon peut-être bien impropre, phase métaphysique. A cette phase succède la phase physiologique où, la douleur morale étant négligée, on s'applique à reconnaître le mécanisme des douleurs physiques et leurs vices de conduction (Georget et les médecins de la fin du XVIIIe siècle et de la première moitié du XIXe siècle). La phase psycho-physiologique de l'histoire de la douleur est la phase contemporaine; les recherches portent maintenant sur deux sortes de faits : 1° les faits anatomo-physiologiques (conditions et transmission de la douleur); 2° le fait psychologique (phénomène de conscience).

Des psychologues et des physiologistes, sans admettre comme au XVIIIe siècle l'identité entre douleur physique et douleur morale, ont conclu à l'analogie. Mlles J. et S., avant de combattre leurs conclusions, exposent leurs théories.

Pour Beaunis, les deux catégories de douleurs ne sont que « deux branches d'un même tronc, deux espèces d'un même genre ». Si, par exemple, nous souffrons d'une névralgie, nous ressentons, concurremment au mal physique, un état mental pénible qu'on doit assimiler à la douleur morale; si nous venons d'échouer dans une affaire importante, l'ennui que nous éprouvons s'accompagne de malaise physique. Aussi Beaunis ramène-t-il la douleur physique à trois états des centres nerveux sensitifs : 1° douleur de fatigue; 2° douleur d'arrêt ou d'inhibition; 3° douleur de besoin ou d'inaction. L'élément moral a de

même une triple origine, mais ici ce sont les centres psychiques qui sont affectés. Les douleurs morales ont d'ailleurs des caractères différentiels; ce sont leur cause, leur durée, l'ordre du processus.

Ribot (*Cours du Collège de France*, 1888) et Féré (*Pathologie des Emotions*, 1893) admettent, comme Beaunis, que les deux douleurs ne sont que deux espèces d'un même genre.

Mantegazza classifie les douleurs : douleurs traumatiques; spontanées, spécifiques des sens; spécifiques des énergies centrifuges végétatives; sensuelles mêlées aux plaisirs; sentimentales; morales; égoïstes; de la peur; des sentiments altruistes; de l'ennui; intellectuelles.

Pour Léon Dumont (*Les Causes du rire*, 1862) tout plaisir résulte d'une augmentation, toute peine d'une diminution d'énergie. C'était aussi l'opinion de W. Hamilton, le philosophe écossais. Combattue par Stuart Mill, adoptée par Bain et Hodgson, cette théorie a trouvé son expression scientifique dans les théories vaso-motrices de Lange et G. Dumas.

Mais ces théories se rapportent plutôt à la douleur-sentiment qu'à la douleur-sensation. La douleur a, en effet, pour les auteurs, deux aspects différents, et la douleur d'origine physique est une sensation en même temps qu'un sentiment. Elle est sensation par son mode d'origine, mais elle se distingue en ce qu'elle est désagréable et que son intensité est démesurée. A la douleur physique appartiennent toutes les souffrances physiques. Mais, dans ce chaos, la psychophysiologie a extrait un groupe de sensations bien définies sous le nom de « sens de la douleur ». La douleur est donc un sens spécifique ayant un appareil nerveux distinct. « Il faut donc, disent les auteurs, éliminer du cadre du « sens de la douleur » non seulement les douleurs morales, mais aussi les sensations physiques qui sont simplement désagréables. Nous dirons donc : *Les sensations douloureuses sont toujours désagréables, mais les sensations désagréables ne sont pas nécessairement douloureuses* » (p. 22).

II. *La douleur au point de vue clinique.* — Il est assez remarquable — et ceci marque bien combien peu scientifique et peu philosophique est souvent l'esprit chirurgical — qu'on ne trouve rien, ou presque rien, sur la douleur en parcourant les traités de pathologie générale chirurgicale. Lucas-Championnière est à peu près le seul auteur ayant consacré une leçon de clinique chirurgicale à la douleur. La douleur, dit-il, n'existe plus au-dessous de la lésion chez les sujets dont la moelle a été divisée par un traumatisme. La mort de l'organisme est déjà commencée. Tant que la douleur persiste, au contraire, le chirurgien peut intervenir, car l'organe qui souffre existe encore.

Au point de vue de l'intensité de la douleur, un fait est très remarquable : c'est l'hyperalgésie des parties enflammées. Des organes insensibles à l'état normal, dure-mère, périoste, tendons par exemple, deviennent douloureux dès qu'ils sont enflammés. C'est là un fait à

constater, mais dont l'explication n'est guère encore possible. « Il faut admettre dans ces cas, disent les auteurs, que sous l'influence de l'inflammation il s'est développé dans l'intérieur de ces tissus des éléments nerveux, ou bien que les éléments nerveux peu développés et peu sensibles à l'état normal se sont hyperesthésiés sous l'influence de toxines microbiennes, soit enfin que ces tissus sont en contact avec d'autres tissus pourvus de nerfs auxquels se transmettent les excitations qui ont produit la douleur, ainsi dans une névralgie dentaire par exemple » (p. 27).

Si l'on essaye de localiser les douleurs quant à leur origine, on reconnaît qu'il existe des douleurs périphériques, des douleurs plexiformes et des douleurs centrales. Si l'on tente une classification des tissus au point de vue de la sensibilité algésique, on les peut répartir en trois groupes : 1° tissus toujours indolores; 2° tissus doués de la douleur à l'état de santé et à l'état morbide; 3° tissus normalement indolores, pathologiquement douloureux.

D'autres facteurs s'ajoutent à l'apparition de la douleur; par exemple : la saison, l'heure de la journée, le sexe, l'habitude, l'âge, la condition sociale, le tempérament, les prédispositions individuelles, la race. Les diathèses : goutte, syphilis, diabète, ont aussi une influence bien connue. Certaines douleurs sont d'origine toxique. C'est ainsi que la variété entre les formes de la douleur peut aider au diagnostic du médecin.

D'une façon générale on peut dire que l'étude des différentes formes de la douleur montre bien que la douleur ne renseigne en rien sur la nature de l'agent d'excitation, mais seulement sur les modifications qu'il a opérées en nous.

Au point de vue spécialement clinique, la douleur peut se présenter sous forme de douleurs erratiques, pulsatives ou inflammatoires, traumatiques, lancinantes, subjectives. Signalons aussi avec J. et S. les synesthésies douloureuses ou synalgies, l'allochirie, la névralgie des amputés, les douleurs à distance, les douleurs symétriques, les analgésies, les hyperalgésies, les paresthésies. Les formes de la douleur sont en effet très nombreuses. Hahnemann en distingua 73 et Georget 38. Renauldin en décrivit 12 espèces. Les auteurs du *Compendium* distinguent la douleur cuisante, la prurigineuse, la distensive, la lancinante, la pulsative, et y ajoutent les douleurs spéciales aux crampes, à l'hémicranie, aux amputations, etc.

III. *Causes et mode de production de la douleur.* — La douleur étant une sensation, disent les auteurs, quel en est l'excitant?

A cette question, Charles Richet répondait : Toute douleur est provoquée par une excitation forte ou un état anormal de l'organisme; et cela serait vrai pour tous les ordres de sensation. La douleur est produite, conclut Richet de ses expériences, par toute cause qui modifie profondément l'état du nerf. C'est même, pour Richet, un des bons arguments à opposer à la théorie d'une innervation spécifique

de la douleur : que nulle partie de l'axe encéphalo-médullaire n'est capable, si elle n'est excitée, de donner une sensation tactile, mais qu'elle peut provoquer des sensations douloureuses. Pour J. et S., au contraire, il reste vrai que la douleur est produite par une sensation forte; mais cette sensation est recueillie par des nerfs spécialement affectés aux sensations dolorifiques. Notre peau est en effet un assemblage d'organes sensoriels. La distinction entre ces organes est devenue possible depuis l'introduction, dans la technique de la psychologie de la peau, des excitateurs punctiformes.

Tschich, on s'en souvient, s'était élevé contre cette théorie de la douleur-excitation forte. Il donnait, entre autres exemples, celui des cavernes pulmonaires qui se creusent insidieusement : mais ne sait-on pas à quel point la sensibilité du poumon est obtuse? Rappelons d'ailleurs qu'en psycho-pathologie on constate souvent l'influence angoissante ou dépressive de ces sensibilités viscérales lésées.

Wundt considère la douleur comme fonction de l'intensité de l'excitation. Pour Landois, elle est toujours causée par « l'excitation exagérée des nerfs sensibles ».

La douleur pour être sentie veut l'intégrité de l'appareil nerveux. Elle sera donc émoussée sous l'influence des anesthésiques, du froid, de l'anémie.

« La loi de l'intensité de l'excitant est donc fondamentale dans la genèse de la douleur, disent les auteurs. La qualité de l'excitant est perçue, mais elle n'intervient pas dans la production de la douleur et ne peut suppléer à l'intensité. »

IV. *Algométrie. Topographie de la douleur. Asymétrie de la douleur.* — L'intensité et la nature de la douleur sont variables. Au point de vue de l'intensité, J. et S. distinguent les douleurs en légères, graves et très graves. Les plus fortes seraient : névralgies de la cinquième paire, odontalgie, tic douloureux; ischialgie (névralgie sciatique); cardialgie, entéralgie; coliques néphrétiques; coliques hépatiques; douleurs de l'accouchement; cancer utérin; hyperesthésie spinale; angoisse de la faim, de la soif et de l'asphyxie. Les auteurs passent en revue les principaux appareils permettant d'apprécier ces douleurs : faradimètre Edelmann, algésimètres de Bjoernstrœm, de Motchoutkowsky, de Cattell, de Mac Donald, de Buch, de Philippe, de Thunberg, de Hess, de Koulbine, de Griffing, de Chéron, parmi tant d'autres. C'est de l'algésimètre de Chéron que J. et S. se servirent dans leurs recherches personnelles : elles en décrivent minutieusement l'emploi. Nous reproduisons le tableau de la sensibilité dolorifique obtenu à l'aide de cet instrument par les auteurs.

Ces chiffres sont très comparables avec ceux antérieurement recueillis par Motchoutkowsky. Ils expriment la moyenne du côté droit et du côté gauche. L'épaisseur de la peau ne semble pas influer sur la sensibilité dolorifique (Motchoutkowsky, Hœsslin, Mac Donald, Joteyko et Stefanowska).

Tableau de la sensibilité dolorifique
(d'après J. Joteyko et M. Stefanowska).

RÉGION	NOMBRE DE SUJETS	NOMBRE D'EXPÉRIENCES	VALEUR MOYENNE DU SEUIL
Tempe	17	59	14,4
Avant-bras (face antérieure)	50	400	15,1
Pulpe du 4e doigt	10	40	17,7
Dos de la main (3e espace interosseux)	9	80	18,0
Pulpe du médius	9	30	18,4

Le seuil de la douleur est mesuré en dixièmes de millimètre d'enfoncement de la pointe de l'algésimètre de Chéron.

L'asymétrie, qu'on rencontre dans presque tous les ordres de sensibilité, se retrouve-t-elle pour la douleur? On sait que Van Biervliet a établi que le rapport entre la sensibilité des deux côtés est un nombre constant. Toulouse et Vaschide, il est vrai, étudiant les sensations olfactives, avaient trouvé de l'asymétrie olfactive au profit de la narine gauche chez les droitiers, mais cette supériorité esthésique n'infirme pas les conclusions de Van Biervliet puisque de nombreux faits semblent prouver la non-décussation des nerfs olfactifs. L'étude de ces asymétries est de première importance au point de vue psychologique : c'est seulement sur elles que peuvent se fonder les localisations cérébrales. J. et S. ont expérimenté sur cinquante-deux personnes. « Deux personnes, disent-elles, se sont montrées presque insensibles à la douleur mesurée à l'algésimètre. Il reste par conséquent cinquante personnes sensibles dont :

« 1° Trois personnes plus sensibles à droite; mais en réalité on ne peut l'affirmer que pour une personne, car les deux autres n'ont pas été suffisamment étudiées;

« 2° Quarante-sept personnes plus sensibles à gauche, aussi bien les droitiers que les gauchers. » Les auteurs arrivent donc à cet énoncé : « Si l'on représente par 10 la sensibilité à la douleur du côté gauche, le plus sensible, il faut représenter par 9 la sensibilité à la douleur du côté droit, le moins sensible. » Cette prédominance plaide, selon J. et S., en faveur d'un sens spécial de la douleur et semble établir que les centres percepteurs ne sont pas les mêmes pour la douleur et pour les autres sensibilités.

V. *Les organes périphériques de la douleur.* — Il n'existe aucune preuve anatomique permettant de délimiter exactement les organes sensoriels. Ces preuves ne peuvent être que d'ordre fonctionnel, physiologique. Les auteurs rappellent le principe de l'énergie spéci-

fique des organes des sens et font remarquer, avec Frédéricq, que, dès qu'il s'agit de la peau, nombre de physiologistes abandonnent le principe. Blin et Goldscheider ont cependant démontré que, pour le sens thermique, il y a dans la peau deux appareils nerveux distincts : un pour le chaud, un pour le froid. En plus, certains points ne peuvent déterminer que des sensations de pression ou de contact, quelle que soit la nature de l'excitant employé. Il faudrait admettre, selon J. et S., une quatrième catégorie des terminaisons nerveuses affectées à la sensibilité algésique et qui auraient pour caractéristiques qu'elles ne répondent qu'à des excitations fortes. Toutes les recherches récentes tendent en effet à démontrer que la loi de l'énergie spécifique des nerfs sensoriels, trouvée par Johannes Müller et exprimée par Helmholtz, est applicable à la psychologie de la peau.

Les auteurs rappellent, pour confirmer leur théorie, les recherches de Magnus Blix sur les points pour le chaud et les points pour le froid, de Goldscheider montrant que les points de température sont insensibles à la pression et à la douleur, conclusions vérifiées par Alrutz, Max Dessoir, Kiesow. En résumé, les nerfs du froid semblent plus superficiels que les nerfs du chaud, et les nerfs de la douleur sont situés plus superficiellement encore que les nerfs du chaud et les nerfs du froid.

VI. *Voies de conduction et centres supposés de la douleur.* — « Pour qu'une douleur soit sentie, disent Joteyko et Stefanowska, il faut admettre l'existence et la mise en jeu des organes suivants : 1° un organe récepteur des excitants de la douleur; 2° un système de voies conductrices de l'impulsion aux centres nerveux, c'est-à-dire des nerfs de transmission centripète spéciaux ou non; 3° un centre nerveux percepteur. » C'est l'existence d'un centre spécifique de la douleur que les auteurs s'efforcent de démontrer en se fondant tant sur des travaux de laboratoire que sur les données de l'anatomie pathologique. Ils insistent particulièrement sur les conclusions de Bertholet dont nous retiendrons le dernier énoncé : « La conduction dolorifique et calorifique serait plutôt localisée dans la partie de la moelle occupée par le faisceau de Gowers ». Pour d'autres expérimentateurs, au contraire (Charles Richet, Claude Bernard, etc.), la douleur se transmet par la substance grise de la moelle, tandis que le toucher se transmet par les cordons postérieurs et surtout par les cordons latéraux. Quant au centre propre aux perceptions douloureuses, J. et S. en donnent un certain nombre de preuves qu'on doit tenir en considération (dissociations centrales, asymétrie dolorifique) et dont la plus importante est l'analgésie. L'étude de l'anesthésie générale montre assez bien, en effet, que l'analgésie ne peut être une interruption des sensations dolorifiques en un relai quelconque de leur parcours, mais plutôt une abolition de la perception même. « Le centre cortical de la douleur est donc situé dans les hémiphères cérébraux, probablement non loin de la région rolandique, car nous savons, d'autre part, que,

chez les animaux, seule l'excitation de cette région cérébrale est accompagnée de douleur. »

VII. *Dissociations. Analgésie.* — Trois sortes de dissociations entre le sens tactile et la sensibilité algésique sont à considérer : dissociations organiques, dissociations fonctionnelles, dissociations pathologiques.

On sait que certains organes en effet possèdent la sensibilité algésique et point de sensibilité tactile : la vessie et les intestins par exemple. On sait, d'autre part, que la topographie de la sensibilité à la douleur est différente de la topographie de la sensibilité tactile. Des différences indivlduelles peuvent aussi s'observer, certaines personnes peu sensibles à la douleur ayant au contraire une sensibilité tactile particulièrement fine. La découverte des points de pression et des points de douleur a mis d'ailleurs ces faits hors de discussion.

Les dissociations fonctionnelles peuvent être centrales ou périphériques. J. et S. passent en revue, pour en montrer le mécanisme psycho-physiologique, les divers modes d'anesthésie et d'analgésie (chloroforme, éther, protoxyde d'azote, anesthésie obstétricale, bromure d'éthyle, cocaïnisation de la moelle, chaud et froid, fatigue intellectuelle, menthol), et suivent le processus cortical des analgésies toxiques.

Les dissociations pathologiques, présentant les analgésies proprement dites (insensibilité à la douleur avec conservation des autres sensibilités tactiles), s'observent principalement dans la syringomyélie et l'hystérie. Ces états pathologiques sont trop connus pour que nous insistions sur les phénomènes analgésiques qui s'y observent. Rappelons seulement les expériences moins connues de Stefanowska sur l'hypnose chez les grenouilles. L'auteur mesurait l'analgésie hypnotique avec l'algésimètre de Chéron. L'animal, à l'état de veille, réagissait énergiquement aux plus légères piqûres. A l'état d'hypnose, elle ne réagit pas même par 50 divisions (tour du cadran).

VIII. *Signes de la douleur.* — Les signes de la douleur ne sont en réalité que ses concomitants physiques; ils intéressent presque toutes nos fonctions physiologiques.

La douleur agit sur la chaleur animale, ainsi que l'ont montré les expériences successives de Mantegazza et de Heidenhain.

Elle agit sur les mouvements du cœur et la tension artérielle. Trop nombreuses sont ici les expériences le prouvant pour que nous puissions les rappeler. Transcrivons seulement un passage d'une lettre de Marey à Mantegazza à ce sujet : « Le pouls, disait l'illustre physiologiste, en devenant plus lent sous l'influence de la douleur, perd en même temps le dichrotisme et la verticalité de l'ascension. Ce sont là des signes très probables d'élévation de la tension artérielle et par là je serais porté à admettre *a priori* une contraction réflexe des petits vaisseaux qui mettrait obstacle à la circulation périphérique et ralentirait *secondairement* les battements du cœur. »

Le rythme respiratoire se trouve aussi modifié sous l'influence de la douleur. Le nombre des mouvements respiratoires augmente, puis diminue légèrement. L'homme qui souffre émousse sa sensibilité, disent J. et S. : 1° par arrêt volontaire de la respiration; 2° par la prolongation ou l'interruption de l'inspiration; 3° par la prolongation ou l'interruption de l'expiration. Les mouvements respiratoires s'accompagnent fréquemment de gémissements.

De même la plupart des sécrétions sont ralenties ou même arrêtées par la douleur (Mantegazza). La digestion et la nutrition générale sont altérées (Claude Bernard, Mantegazza, Griffini).

Enfin les muscles et le système nerveux sont très atteints, comme le montrent, en dehors même de la mimique douloureuse, les phénomènes convulsifs, la pâleur, la rougeur de la peau, la chair de poule, la diarrhée subite, la contraction de la vessie, les vomissements, la dilatation de la pupille, etc.

IX. *La mimique douloureuse.* — Les manifestations les plus frappantes de la douleur consistent surtout dans des modifications de l'expression faciale et dans le cri. De tous temps elles ont frappé les observateurs, et particulièrement les physiognomonistes. Lavater cependant n'en dit que quelques mots dans sa *Bible physiognomonique* à propos de la *Madeleine* et de l'*Ecce Homo*. Giovanni Polli traite avec plus de détail la question dans l'*Essai de physiognomonie et de pathognomonie*.

Mais la question devient scientifique avec des observateurs comme Ch. Bell, Duchenne, Gratiolet, Piderit, Bain, Spencer, Mantegazza, Darwin. Duchenne de Boulogne en particulier a très heureusement insisté sur le rôle que jouent les muscles sourciliers dans l'impression de la douleur.

Les leçons de François Franck au Collège de France (1900-1901 et 1901-1902) ont apporté à la question des documents de première importance en passant en revue les expressions émotives chez l'homme sain, les aliénés, les enfants, les aveugles et les sourds-muets. J. et S. auraient peut-être dû insister un peu plus sur ces mémorables leçons.

Les auteurs cependant s'arrêtent à décrire les principaux facies douloureux selon les données physiologiques et les données esthétiques. Nous ne pouvons les suivre dans cette description, mais nous renvoyons à l'important tableau de Mantegazza.

X. *La douleur selon le sexe, l'âge, la race, la profession et dans les états pathologiques. La douleur chez les animaux.*

De très nombreux travaux, trop nombreux pour que nous puissions les énumérer même rapidement, ont porté sur cette grosse question de savoir si la sensibilité à la douleur était plus grande chez la femme ou chez l'homme? Galton, Mantegazza, Déhu, Fouillée, Swift, Mac Donald, miss Carman répondent oui; Sergi, Lombroso, Féré, Havelock Ellis, Patrick, Ottolenghi répondent non. Les travailleurs

cérébraux semblent plus sensibles à la douleur que les travailleurs manuels; les enfants plus jeunes sont plus sensibles à la douleur que les enfants plus âgés. Au point de vue ethnographique, Percy, chirurgien des armées napoléonniennes, affirmait que les hommes du Nord sont moins sensibles que ceux du Midi et que la plus grande insensibilité devait être cherchée chez les Orientaux et spécialement chez les Égyptiens et les Arabes. D'après les intéressantes expériences de Mac Dougall (*Report of the Cambridge Anthropological Expedition Torres Straits*, fasc. I et II du tome II, University Press, Cambridge), la sensibilité de l'Européen à la douleur est deux fois plus grande que celle du sauvage. Au point de vue pathologique, J. et S. s'arrêtent seulement aux recherches de Nardelli (*Annali dell'Instituto psichiatrico d. R. Univ. d. Roma*, III, 1904, p. 227). On sait que cet auteur, d'une façon générale, et en n'examinant qu'un nombre trop restreint de cas, constate l'hypoesthésie des mélancoliques, des paralytiques généraux, des hémiplégiques. L'étude de la sensibilité à la douleur chez les animaux montre un rapport entre le développement de cette sensibilité et l'intelligence (Charles Richet).

XI. *La douleur sensorielle.* — La douleur sensorielle est produite par l'excitation des nerfs dolorifiques contenus dans les organes des sens, au moyen de l'excitant adéquat de l'organe sensoriel considéré; il y a donc dans les organes des sens, disent J. et S., deux seuils d'excitation. Les auteurs passent ensuite en revue l'innervation des organes des sens ainsi que l'innervation générale et spéciale de chacun des organes des sens. Elles le font avec clarté et en se plaçant d'un point de vue nettement psycho-physiologique, ce qui fait, pour les psychologues, l'intérêt particulier de cette page de physiologie, qui aurait d'ailleurs pu comporter quelques développements complémentaires.

XII. *Classification et mécanisme interne des excitations douloureuses. Une théorie toxique de la douleur.* — Les douleurs, selon Beaunis, se répartissent en quatre catégories :

1° Douleurs à caractère mécanique, rappelant l'impression produite par les agents mécaniques (lourdeur, pression, etc.);

2° Douleurs thermiques, par sensations douloureuses de chaud ou de froid (brûlures, prurit, frictions, etc.);

3° Malaises, d'un caractère plus général (langueur, nervosité, lassitudes, etc.);

4° Douleurs d'un caractère spécial, ne rentrant dans aucun des groupes précédents (hyperthésies sensorielles, picotements, etc.).

Pour J. et S., les douleurs des deux premières catégories sont réellement des douleurs. « Quant aux deux dernières catégories, elles renferment à côté de vraies douleurs (hyperesthésies sensorielles, douleurs de fatigue) encore des sensations désagréables qui ne résultent pas de l'excitation des nerfs dolorifiques et aussi des sensations qui résultent d'un mélange de vraies douleurs et des sensations désagréables. »

Les auteurs proposent donc, en reconnaissant d'ailleurs que leur classification personnelle est provisoire comme toute classification, de répartir les douleurs en douleurs mécaniques, thermiques, sensorielles et viscérales. Elles posent ensuite leur théorie de la douleur-intoxication. La douleur, avancent-elles, est due à une intoxication des terminaisons nerveuses dolorifiques. L'excitant de la douleur serait constitué par des substances algogènes nées au moment de l'excitation forte. Remarquons, en effet, que la douleur apparaît plus tardivement que les autres sensations, ce qui peut s'expliquer assez ingénieusement par la formation des substances algogènes. On sait que le temps de réaction simple à des excitations tactiles et auditives est en moyenne de 15 centièmes de seconde, à des excitations visuelles de 20 centièmes de seconde. Il est au contraire de 20 centièmes de seconde pour les réactions douloureuses. Il y avait évidemment là un fait intéressant à rappeler. Quelles seraient ces substances algogènes? Les contractions musculaires concomitantes à la douleur rendent leur étude difficile. Il faut avoir recours à des moyens détournés. C'est ainsi que Grützner a pu montrer que les sels de sodium, appliqués sur de petites coupures du doigt, agissent d'autant plus énergiquement que leur poids moléculaire est plus élevé.

XIII. *La douleur dans l'Enfer de Dante.* — Les auteurs ont eu la très heureuse idée de citer Dante à propos de cette étude sur la douleur. Ils distinguent parmi les douleurs réservées par le génial Italien aux damnés de son Enfer la douleur mécanique, la douleur thermique par le froid et la douleur thermique par le chaud. Peut-être eussent-elles dû trouver plus encore. Mais il est déjà fort bien d'avoir écrit ce chapitre à notre époque de spécialisation à outrance et de pensée cloîtrée dans les limites d'une seule science.

XIV. *De quelques caractères physiologiques et psychologiques de la douleur.* — La douleur est une sensation, mais elle est en même temps un sentiment. Les auteurs auraient, à notre sens, dû insister sur ce point délicat — dont l'étude nous attire tout particulièrement — un peu plus qu'ils ne l'ont fait. Quoi qu'il en soit, ils en tirent des conséquences physiologiques et psychologiques. D'une part ils sont ainsi amenés, et à juste titre, à considérer que la distinction des excitants en externes et internes n'est pas aussi stricte qu'on le croyait. D'autre part ils apportent une intéressante contribution à la psychologie de la notion de temps en montrant que, dans la douleur, l'appréciation du temps devient plus longue. Suivent d'autres importantes considérations. Sur l'irradiation : une douleur forte n'est jamais localisée, elle a tendance à irradier (expériences de Binet, Fromentel et Kowalewsky, Obersteiner, Ferrier, Fischer, Hamond). Sur l'intermittence : les douleurs ne sont pas continues, elles suivent une sorte de rythme. Sur l'addition latente et la fusion : une excitation, trop faible pour provoquer la douleur, agit à la longue; il y a accumulation des excitations. Sur le retard : une légère excitation traumatique provoque

deux ordres de sensations, la première purement tactile, la seconde douloureuse; argument en faveur de la théorie toxique des auteurs. Sur la durée de la douleur : un des caractères essentiels de la douleur étant sa prolongation alors que l'excitation causale est cependant supprimée. Sur l'extériorisation : la douleur, comme les autres impressions cutanées, est rapportée par la conscience à la périphérie du nerf excité. Sur la résistance et l'accoutumance à la douleur, qui semblent bien ne pas exister en elles-mêmes, mais n'exprimer que des différences de sensibilité (Charles Richet, Lucas Championnière, Tschich, Beau). Sur les douleurs d'habitude (de Brissaud) qui surviennent à jour fixe, à heure fixe et sans influence extérieure décelable; il s'agirait dans ces cas d'une véritable obsession hallucinatoire douloureuse.

Sur les douleurs de souvenir, dont Sollier a fort bien dit que, pour se représenter une douleur, il faut non seulement savoir qu'elle existe, soit par oui-dire, soit pour l'avoir éprouvée soi-même, mais être capable de la ressentir actuellement.

XV. *Théorie biologique de la douleur, son rôle phylactique* — La douleur, disait Mantegazza, se dresse devant nous comme une erreur de la nature ou comme une faute de l'homme. Tel n'est pas l'avis des auteurs. La douleur est, pour eux, un état de conscience qui révèle un conflit entre la force extérieure et la force organique, le défaut d'adaptation de celle-ci à la première, et une réaction sans compensation. Ils rappellent avec Charles Richet la fonction phylactique de la douleur. « La douleur a donc une finalité, disent-elles en concluant, et une finalité très haute : c'est elle qui nous fait faire un effort vers une intelligence plus complète des choses : et cette intelligence des choses fait que nous ne sommes plus de purs automates, mais des êtres conformant leur vie aux variations du milieu ambiant. Le triomphe de l'homme sur les autres animaux dans la nature montre bien la supériorité de l'intelligence sur l'instinct dans la lutte pour l'existence; de sorte qu'au lieu de considérer, au point de vue biologique, la douleur comme un mal, nous devons la tenir comme l'élément fondamental du progrès humain. »

Nous avons tenu à analyser longuement le livre de Mlles Joteyko et Stefanowska tant à cause de ses qualités d'ordre, de clarté et d'indépendance scientifique qu'à cause de l'étendue et de la portée philosophique des problèmes qu'il comporte. Certains points nous semblent cependant n'avoir pas été suffisamment discutés : le côté pathologique de la question, par exemple, où les auteurs auraient cependant pu trouver des arguments en faveur de leur thèse d'un centre spécifique; les rapports entre la vie affective et la sensibilité douloureuse; et nombre de questions de détail, surtout de celles qui ne sont qu'indiquées dans le chapitre trop vague sur quelques caractéristiques physiologiques et psychologiques de la douleur. Malgré ces restrictions, la monographie des deux savantes psychologues reste, à notre

avis, une des plus remarquables dans la production psychologique de l'année écoulée. RAYMOND MEUNIER.

Raymond Meunier. — LE HACHICH, ESSAI SUR LA PSYCHOLOGIE DES PARADIS ÉPHÉMÈRES, in-12, 219 p. Bloud et Cie, Paris, 1909.

Après avoir rappelé ce qu'est le hachich, sous quelles formes et en quels pays il est habituellement consommé, M. montre comment ce toxique exalte surtout la suggestibilité : le hachiché se transforme en un hystérique momentané. Avec les auteurs M. décrit les troubles organiques, sécrétoires, moteurs, sensoriels, psycho-sensoriels et psychiques, qui caractérisent l'intoxication aiguë et les formes dépressive, maniaque, délirante ou démentielle que revêt l'intoxication chronique. Moins nuisible que l'alcool, le hachich est un poison cortical et bulbaire. Pas plus que la folie n'est identique au rêve, le hachichisme n'est identique au rêve ou à la folie : c'est plutôt un état hystériforme. Le hachich n'a pas une grande utilité thérapeutique; cependant « il sera toujours utile au clinicien et très intéressant pour le psychologue de faire un peu délirer artificiellement leurs malades ou leurs sujets dans l'ivresse hachichique (p. 174) ». Le hachich enfin annihilant en l'homme cette vertu hautement humaine qu'est la maîtrise de soi, M. conclut en en déconseillant l'usage.

Dr CH. BLONDEL.

Dr Demetrius C. Nádejde. — DIE BIOLOGISCHE THEORIE DER LUST UND UNLUST. Heft 1. Leipzig, 1908, W. Engelmann, un vol. in-8° de VI-100 pp.

Cette brochure est la première d'une série, où l'auteur, partant du sujet traité par lui dans sa thèse de doctorat, compte approfondir la question, toujours si intéressante, des deux états fondamentaux de la vie affective. La théorie biologique du plaisir, que l'auteur fait remonter jusqu'à Aristote, comprend suivant lui deux thèses distinctes :

1° Connexion entre l'utile ou l'activité normale de la vie et le plaisir, entre le nuisible ou l'activité anormale et la douleur.

2° Connexion entre le plaisir et l'accroissement, entre la douleur et l'abaissement de la vie.

Le présent fascicule est consacré uniquement à l'examen de la première thèse et aboutit à un exposé qui s'efforce d'éviter les difficultés de la théorie courante. La principale nouveauté consiste à considérer la douleur comme liée à des conditions normales.

LÉON POITEVIN.

Johannes Paulsen. — DAS PROBLEM DER EMPFINDUNG. In-8, 115 p. Giessen, Alfred Töpelmann, 1907.

L'auteur étudie successivement le concept de la sensation dans la psychophysique (p. 1 à 59), dans la psychologie expérimentale de Wundt (p. 59-81) et dans la physiologie sensorielle de Jean Müller (p. 81-115).

Le problème de la sensation pour la psychophysique, c'est proprement le problème du rapport entre la matière et l'esprit. Elle considère les deux termes de ce rapport comme susceptibles d'être étudiés chacun séparément et c'est là l'origine de toutes les confusions et de toutes les erreurs. En réalité l'esprit, ou plus exactement la conscience, est la forme générale impliquée dans tout jugement empirique, et cette forme n'est susceptible que d'une connaissance transcendantale. La prétendue étude empirique de la conscience provient de ce que celle-ci est placée, sous le nom de perception interne, dans un rapport avec elle-même qui est tout simplement impossible (p. 17). Quand on prétend mesurer la sensation, on ne mesure en réalité que le contenu de la sensation objectivée, c'est-à-dire de l'excitation.

La psychologie physiologique de Wundt a ceci de commun avec la psychophysique qu'elle cherche à ranger les phénomènes de la vie psychique dans une connexion causale au moyen d'un nombre limité d'éléments explicatifs; mais elle en diffère en ce qu'elle n'admet pas son dogmatisme métaphysique. Son concept de l'expérience est de tendance idéaliste. « Nous n'avons que des sensations, qui doivent provenir de quelque chose », dit la *Logique* de Wundt. La psychologie précise cet état de sénsation comme un changement continu des impressions; mais, par là même, elle ne nous renseigne pas sur le *réel* du phénomène : c'est l'affaire de la pensée Mais la pensée, c'est la détermination par le concept; et les formes essentielles de cette détermination ne peuvent être cherchées que dans l'expérience, laquelle au fond repose sur la sensation. On voit que l'on tourne ainsi dans un cercle. La prétention de partir de la sensation comme d'une donnée absolument première est donc vaine, puisque le concept de la sensation implique déjà, quand on le précise, une théorie du rapport entre le donné et sa source, c'est-à-dire un système de connaissance rationnelle.

Il est plus malaisé de saisir le sens exact de la sensation dans la physiologie sensorielle de Jean Müller. Ce physiologiste ne tombe pas dans le matérialisme grossier de beaucoup de ses confrères; le fait qui lui paraît fondamental dans l'étude des sens ce sont les sensations dites *subjectives*. En effet, les causes externes ne sauraient nous donner aucune espèce de sensation que nous ne puissions avoir sans elles; le point important c'est donc l'état nerveux. Le grand principe de la spécificité des nerfs nous montre que la sensation est quelque chose de tout à fait différent de l'excitation. La sensation peut bien être un symbole d'une réalité extérieure, mais non une

copie (95). Le processus matériel du mouvement nerveux ne saurait s'opposer à la conscience comme une sorte de pendant, car le nerf est une condition de la possibilité d'une connaissance de la conscience. La sensation et l'excitation sont deux éléments nécessaires de l'expérience qui supposent tous deux la conscience pure de la logique transcendantale.

Après ces trois études spéciales, on eût désiré quelques pages de conclusion, où l'auteur eût nettement dégagé les positions respectives et les points communs de ces doctrines. Le besoin s'en faisait d'autant plus sentir que les études de détail n'offrent pas toujours une parfaite clarté.

LÉON POITEVIN.

Clara und Williams Stern. — ERINNERUNG, AUSSAGE UND LÜGE IN DER ERSTEN KINDHEIT. Leipzig, Barth, 1909, in-8°, 160 p.

Les auteurs, après avoir consigné dans une première monographie, le résultat de leurs observations sur le langage des enfants, nous donnent sur le témoignage, le souvenir, l'imagination et le mensonge dans le premier âge, des renseignements intéressants, concordant en général avec ceux que l'on peut trouver dans les ouvrages de Preyer, Pérez, Egger, Compayré, Duprat, Lipmann, Dürr-Borst, etc., mais plus complets et groupés d'une façon plus systématique. Chez des enfants de trois à cinq ans, il est difficile de constater un véritable mensonge : l'intention d'induire autrui en erreur n'existe guère; et l'on ne trouve guère, comme les auteurs le disent après nous, que jeux d'imagination (p. 103-105). L'enfant vit d'abord dans le présent, sans conception nette du passé ou de l'avenir, sans distinguer l'imaginaire du réel. Il est sincère tout en ne disant pas la vérité. Ce n'est qu'entre cinq et sept ans qu'il commence à établir entre les faits réels du passé et du présent des connexions assez solides pour que les produits de l'imagination soient rejetés hors du domaine de la pensée à objectiver par le langage et le témoignage. D'ailleurs, même âgé de sept ans, l'enfant reste sujet à des erreurs involontaires dues à des suggestions contenues dans les questions mêmes qu'on lui pose. Dans le doute, loin de s'abstenir, il répond affirmativement ou négativement et d'ordinaire sans véracité. Il s'ensuit que non seulement on doit se méfier du témoignage des enfants cités en justice surtout quand il doit être provoqué par des questions plus ou moins maladroites ou insidieuses (p. 149-151); mais encore il convient de distinguer dans les assertions puériles celles qui sont spontanées et celles qui sont provoquées; les premières ont une valeur que les autres n'ont point pour la pyschologie expérimentale.

Pour expérimenter sur leurs enfants (Hilda, née le 7 avril 1900, Günter, né le 12 juillet 1902 et Eva, née le 29 décembre 1904),

M. et Mme Stern ont d'ordinaire présenté une image coloriée et, à intervalles plus ou moins rapprochés, fait appel au souvenir. Les observations ont porté sur les comptes rendus de faits qui se sont produits spontanément dans un passé plus ou moins éloigné ou sur les descriptions d'objets plus ou moins familiers. Il s'agit donc bien plutôt d'erreurs de mémoire, d'absence de reconnaissance, de fausse localisation, de mélanges spontanés des données du souvenir et de l'imagination, que de véritables mensonges. De plus les trois enfants n'avaient pas les mêmes aptitudes intellectuelles, ne réalisaient pas le même type sensoriel : l'un d'eux notamment « visualise » plus aisément que les deux autres. La différence des âges n'est donc pas l'unique cause de la différence des résultats obtenus; le caractère individuel joue un rôle important dans les observations ou expériences (p. 102).

Cependant on peut considérer comme sérieusement établies les conclusions suivantes : plus l'enfant est âgé, plus il est apte non seulement à reconnaître les personnes (p. 3), les choses et les situations; à se remémorer avec exactitude d'abord les personnes, puis les événements (p. 49); enfin les qualités et les relations (p. 9); à localiser avec précision dans le passé et à distinguer l'imaginaire du réel; mais encore à rectifier son propre témoignage grâce à la réflexion, et à éviter l'erreur. Il se produit entre trois et cinq ans une modification mentale telle que la véracité d'un enfant de cinq ans diffère beaucoup plus de celle d'un enfant de trois ans que de celle de son aîné âgé de sept ans (p. 101). Chez les aînés un intervalle de 8 jours entre deux assertions sur le même objet amène d'ordinaire d'heureuses rectifications, tandis que chez le plus jeune le même intervalle est plutôt défavorable à la valeur du témoignage.

Ce n'est guère que dans la deuxième année que se développe l'aptitude à reconnaître d'abord les personnes, puis les objets, en dépit d'un éloignement de quelques semaines d'abord, puis de quelques mois dans le passé; cette aptitude se confirme lentement au cours de la troisième et de la quatrième annee pour les événements intéressant moins directement l'enfant et pour les qualités des phénomènes complexes (p. 48). Ce n'est qu'au cours de la cinquième année que l'enfant peut commencer à comparer les données de l'image, née spontanément ou provoquée, aux données antérieures de la perception. Il y a là une utile indication pour l'étude psychogénétique de la mémoire.

G.-L. Duprat.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Scienza.

Milano, 1908-1909.

Voici la troisième année que paraît cette intéressante *Revue*. Elle a été fondée pour « contrebalancer les fâcheux effets des spécialisations scientifiques à outrance ». Elle publie des articles qui se rapportent aux branches diverses de la recherche théorique, depuis les mathématiques jusqu'à la sociologie, et qui tous sont d'un intérêt général : elle permet ainsi à ses lecteurs de se tenir au courant de l'ensemble du mouvement scientifique contemporain.

La *Rivista di Scienza* a conquis du premier coup la faveur du monde savant, car elle s'est assurée la collaboration des autorités scientifiques les plus éminentes de l'Europe et de l'Amérique.

Nous relevons dans les sommaires des huit énormes livraisons qu'elle a publiées les deux premières années de son existence (1907 et 1908) les noms de E. Picard, M. Ostwald, J. Tannery, F. Wallerant, H. Driesch, F. Enriques, E. Rignano, Y. Delage, E. Claparède, E. Westermarck, G. H. Bryan, E. Rabaud, A. Loria, G. Schiaparelli, H. Poincaré, M. Caullery, F. Le Dantec, A. Meillet, A. Dionisi, F. Raffaele, etc., etc. C'est dire tout l'intérêt que sa lecture peut présenter. Nous ne pouvons pas entreprendre l'analyse des soixante à soixante-dix articles de fond qu'elle a publiés, sans compter ses revues générales concernant toutes les grandes actualités de la physique, de la chimie et de la biologie, et ses nombreuses analyses critiques.

Nous nous contenterons d'y renvoyer le lecteur curieux et de donner un sommaire très bref de quelques articles pour faire connaître l'esprit général, l'allure et la variété du recueil tout entier. Nous ajouterons — ce qui a son intérêt pour le lecteur français — que depuis janvier 1909, *tous les articles, revues générales et comptes rendus écrits dans une langue étrangère sont traduits en Français.*

E. Picard. *La mécanique classique et ses approximations nécessaires.* — Il semble que, pour beaucoup de nos contemporains peu familiers avec l'esprit véritable des méthodes scientifiques, il y ait des lois et des principes de la mécanique qui soient au-dessus de toute atteinte. C'est là une mentalité dangereuse par le caractère trop absolu qu'elle tend à donner à la science, oubliant que celle-ci est essentiellement mobile et n'est formée que d'approximations successives. Le développement de la mécanique le montre manifestement. Mais quelles que soient les difficultés de ce patient travail d'approche vers l'expli-

cation mécanique des phénomènes naturels, et vers la formule même de la mécanique, « il n'y a pas là matière à découragement ». Bien au contraire, « le passé répond de l'avenir ». Et il est déjà vraiment extraordinaire que nous ayons pu réaliser ce qui est désormais acquis.

W. Ostwald. *Zur modernen Energetik.* — Définition de ce qu'est l'Energétique moderne, surtout au point de vue de ses tendances les plus générales, de son esprit philosophique. L'énergie est un objet réel, une *chose*, et non un concept mathématique. C'est même la seule chose vraiment réelle. La matière n'est que le support d'une forme de l'énergie, de l'énergie du mouvement qui n'a aucun droit à être considérée comme la forme-type. L'énergie est un produit de deux facteurs, le facteur d'intensité, et le facteur de capacité : le second seul est grandeur additive, le premier n'est que repérable selon une échelle déterminée. C'est la chute de celui-ci qui crée tous les événements naturels. L'énergie est donc la réalité primitive et universelle. Et pour ne laisser aucune ambiguïté sur le sens de sa pensée philosophique, Ostwald trouve que l'énergétique est apparentée au pragmatisme.

J. Tannery. *Questions pédagogiques : L'enseignement secondaire.* — Si le maître ne perd pas de vue le double but, philosophique et pratique, vers lequel il doit se diriger, un solide enseignement élémentaire des sciences est possible. Il n'a point le temps de s'arrêter aux curiosités et aux détails, c'est entendu; mais il faut en outre qu'il se résigne à ne pas tout enseigner; si même il a su éveiller chez quelques-uns de ses élèves la curiosité scientifique, le goût de la connaissance pour elle-même, qu'il laisse inassouvie la faim qu'il a provoquée.

Malgré toute la sagesse et le tact du maître, cet enseignement sera envahissant, il le sera de plus en plus : se le dissimuler serait puéril. Il y a une impérieuse nécessité à laisser une place à l'histoire, aux lettres, aux arts. Il faut aussi faire une part à l'enseignement moral.

Dans l'enseignement des sciences il n'y a guère d'autre élément moral que le goût, l'amour, le respect de la vérité, l'effort patient dans son acquisition, la bonne habitude d'aller au bout de sa pensée, de reconnaître son ignorance, de ne pas juger par fantaisie. S'il en est ainsi le souci de la vérité dans l'enseignement doit être sérieux et profond. Il ne suffit pas que l'enfant sache la vérité, il faut qu'il sache quelle est la vérité, qu'il la sente en sa possession. Surtout, il faut ne jamais présenter une hypothèse si séduisante qu'elle soit que comme une hypothèse. Une hypothèse n'a de valeur que par les faits qu'elle groupe, l'enchaînement qu'elle révèle entre eux. L'accepter comme une réalité, c'est un reste de fétichisme.

F. Wallerant. *Les liquides cristallisés.* — Après un court et lumineux historique sur les plus hautes généralités cristallographiques, vient un magistral exposé des idées de Lehmann et de ses découvertes,

(qui s'allient du reste remarquablement avec les propres conceptions de l'auteur auquel, comme on sait, la science cristallographique doit beaucoup). Une interprétation trop étroite des résultats mathématiques avait conduit les cristallographes à considérer la répartition réticulaire comme un caractère essentiel de l'état cristallisé, alors que cette répartition ne régit que les propriétés variant d'une façon discontinue, les autres ne dépendant que de la particule cristalline. Grâce à Lehmann, nous savons aujourd'hui que cette particule, composée d'une ou plusieurs molécules, jouit d'une véritable individualité, lui permettant de subsister indépendamment du réseau ; c'est là certes un des progrès les plus notables de la cristallographie moderne qui ne peut être comparé, comme importance, qu'à l'introduction du réseau.

P. Enriques. *Le principe d'inertie et les dynamiques newtoniennes.* — Dans un article paru dans le premier numéro de la *Rivista di Scienza*, M. Emile Picard a traité d'une conception progressive de la mécanique avançant par approximations successives. L'article de M. Enriques aborde le même ordre d'idées dont il s'est déjà occupé dans son livre *Problemi della Scienza.*

Le principe d'inertie que l'on rencontre au début de la mécanique classique, soulève de graves difficultés aussitôt qu'on le soumet à une analyse approfondie. C'est que d'abord sa signification elle-même apparaît liée au *mouvement absolu*, et que cette conception bien que créée par Newton, ne saurait satisfaire aujourd'hui les esprits critiques ; en outre le rôle de l'hypothèse d'inertie semble difficile à saisir par rapport au développement de la dynamique newtonienne.

Il y a lieu d'essayer la construction d'une *mécanique relative et locale*, où le mouvement est rapporté à un repère (mobile) quelconque, en faisant abstraction du monde extérieur.

Y. Delage. *La parthénogénèse expérimentale et les propriétés des solutions électrolytiques.* — L'œuf mûr, étant privé d'ovocentre, n'a qu'une polarité et c'est pour cela qu'il ne peut se diviser. La fécondation lui procure ? 1° une masse de chromatine maternelle (qui n'est pas nécessaire à son évolution, mais qui sert à communiquer au produit les avantages d'une double lignée ancestrale) ; 2° un centrosome, qui est pourvu d'une charge de signe contraire ou apte à recevoir une telle charge du cytoplasma ambiant. L'œuf fécondé a donc cette double polarité qui lui permet d'effectuer la série de divisions successives qui constituent la segmentation.

L'action des agents de la parthénogénèse consiste à communiquer à l'œuf vierge cette seconde polarité qui lui manque. Les solutions électrolytiques qui constituent essentiellement ces agents doivent avoir pour effet de donner une charge soit au cytoplasme, surtout s'il est dans une condition neutre instable, soit à quelque élément du cytoplasme apte, de par sa constitution physico-chimique, à la recevoir et à faire de lui le centrosome. Les nombreux Asters qui apparaissent

dans le cytoplasme avant la première division sont un indice de cette action. Dès lors s'explique dans une certaine mesure ce fait contradictoire de l'universalité d'action des électrolytes et de l'action prépondérante de certains d'entre eux.

A. Landry. *L'école économique autrichienne.* — Intéressante étude sur cette école que les travaux d'Andler ont commencé à faire connaître en France, et dont Edgard Milhaud a traduit un ouvrage des plus importants (*l'État socialiste* de *Menger*). On ne peut résumer ici une étude historique. On ne peut qu'en conseiller vivement la lecture à ceux que la question intéresse.

E. Claparède. *La fonction du sommeil.* — Pourquoi dormons-nous? L'article contient, outre les propres vues de l'auteur, un excellent résumé des principales réponses que l'on a faites à la question. L'auteur considère le sommeil comme une *fonction* biologique, une fonction réparatrice qui s'exerce automatiquement à mesure que le besoin organique l'exige.

C. Fabry. *La théorie électromagnétique de l'univers.* — Mise au point sommaire et fort claire (par conséquent très utile) des si intéressantes hypothèses que la physique vient d'émettre sur la constitution électrique de la matière et sur la conception de l'ion et de l'électron. Là encore on ne peut résumer. Il faut lire si l'on tient à être renseigné sur les généralités les plus hautes de la physique contemporaine.

E. Rignano. *Qu'est-ce que la conscience?* — Effort attachant et profond, parce qu'il procède d'un esprit scientifique très sain et très sûr, pour essayer de définir la conscience, et de l'appréhender. La physique ne recule plus devant le problème de la matière. Pourquoi la psychologie reculerait-elle devant celui de la conscience? Fait à noter, Rignano définit la conscience comme une *relation*, c'est-à-dire à la manière dont toute science définit et appréhende son objet. Chaque état psychique n'est pas lui-même ni conscient ni inconscient, mais il devient l'un ou l'autre seulement par rapport à quelque autre état psychique. En d'autres termes, la conscience n'est pas un caractère en soi qui puisse être revêtu d'un état psychique pour son propre compte; elle est la caractéristique d'un rapport entre deux ou plusieurs états psychiques.

La conscience n'est donc pas une propriété intrinsèque ou absolue des états psychiques; mais une propriété qui leur est extrinsèque et relative, et qui accompagne certaines modalités de références que ces états psychiques ont entre eux.

G. H. Bryan. *Diffusion and dissipation of energy.* — Etude du principe de Carnot et de ses conséquences, du principe de la dégradation de l'énergie, comme on l'appelle aussi, d'une façon peut-être subjective. L'article insiste surtout sur les conséquences du principe appliqué aux gaz parfaits mélangés par diffusion, et sur l'impossibilité de remplacer les transformations irréversibles de la réalité, par des transformations réversibles.

W. Ritz. *Du rôle de l'éther en physique.* — L'expérience ne nous a jamais révélé trace de quelque chose qui subsisterait dans les espaces vides de matière au sens ordinaire. Il nous sera toujours loisible, cependant, d'y supposer un intermédiaire servant de véhicule aux actions des corps les uns aux autres, et cette conception pourra même être fort utile, à la condition de ne pas trop la prendre au sérieux, c'est-à-dire à la condition de ne pas oublier qu'il s'agit d'une simple contruction mentale et non d'une réalité, construction qu'il faudra abandonner pour la remplacer par une autre dès que l'expérience ou l'économie de l'expérience l'exigeront.

H. Poincaré. *L'avenir des mathématiques.* — Il n'est que trop évident qu'il est ici encore plus difficile qu'ailleurs de résumer des pages qui condensent, sous une forme admirable, l'état actuel des sciences mathématiques et les prévisions qu'il autorise pour leur avenir. Les œuvres de littérature scientifique du puissant mathématicien français ont eu trop de succès auprès du public, et dans tous les pays pour qu'on ne tienne pas à lire cette belle conférence. Notons seulement son point de vue général : « Pour prévoir l'avenir des mathématiques, la vraie méthode est d'étudier leur histoire et leur état présent.

« N'est-ce pas là, pour nous autres mathématiciens, un procédé en quelque sorte professionnel? Nous sommes accoutumés à *extrapoler*, ce qui est un moyen de déduire l'avenir du passé et du présent, et comme nous savons bien ce qu'il vaut nous ne risquons pas de nous faire illusion sur la portée des résultats qu'il nous donne.

« Il y a eu autrefois des prophètes de malheur. Ils répétaient volontiers que tous les problèmes susceptibles d'être résolus l'avaient été déjà, et qu'après eux il n'y aurait plus qu'à glaner. Heureusement l'exemple du passé nous rassure.

. . . . . .

« Nous savons bien que les mathématiques continueront à se développer, mais il s'agit de savoir dans quel sens. On me répondra « dans « tous les sens » et cela est vrai en partie; mais si cela était tout à fait vrai, cela deviendrait un peu effrayant. Nos richesses ne tarderaient pas à devenir encombrantes et leur accumulation produirait un fatras aussi impénétrable que l'était pour l'ignorant la vérité inconnue. »

Voici les principales directions dans lesquelles H. Poincaré voit le développement des mathématiques : « D'une part, la science mathématique doit réfléchir sur elle-même; c'est réfléchir sur l'esprit humain qui l'a créée, d'autant plus que c'est celle de ses créations pour laquelle il a fait le moins d'emprunts au dehors...

« Mais c'est du côté opposé, du côté de la nature qu'il faut diriger le gros de notre armée, du côté de l'ingénieur et du physicien.

« De ce côté les difficultés sont considérables : La plupart du temps on ne fournira que des solutions imparfaites, grossières. C'est qu'il n'y a pas des problèmes résolus et d'autres qui ne le sont pas. Il y a seulement des problèmes *plus ou moins résolus.* »

A. Meillet. *Linguistique historique et linguistique générale.* — Article remarquable pour situer d'une façon générale, les unes par rapport aux autres, les différentes disciplines concernant le langage ou ayant à s'occuper de lui (grammaires descriptive et historique d'une part, anatomie, physiologie, psychologie et sociologie de l'autre) et pour légitimer l'existence d'une linguistique générale. Voici ses conclusions : « Les lois de la phonétique générale permettent d'interpréter les faits particuliers à chaque langue; et il importe de les formuler explicitement quand ce ne serait que pour éviter de faire appel inconsciemment à des principes de ce genre dont on n'aurait pas éprouvé la valeur par un examen approfondi. » C'est une discipline qui ne détermine que des possibilités, et qui, ne pouvant jamais épuiser les faits de toutes les langues à tous les moments, doit procéder par induction en s'appuyant d'une part sur certains faits particulièrement nets et caractéristiques, de l'autre sur les conditions générales où ces faits se produisent. La linguistique générale est donc dans une large mesure une science déductive et *a priori*... » Elle fournit des hypothèses sur le *possible*, qui sont des guides précieux dans l'étude du réel, et que le savant précis et scrupuleux aurait tort de dédaigner. Elle joue à peu près le rôle d'une mécanique générale à l'égard de la physique.

« La linguistique générale ainsi comprise ne se suffit pas à elle-même. Elle repose sur la grammaire descriptive et historique à laquelle elle doit les faits qu'elle utilise. L'anatomie, la physiologie et la psychologie peuvent seules expliquer ses lois..... Enfin ce n'est que dans des conditions spéciales à un état social déterminé, et en vertu de ces conditions que se réalise telle ou telle des possibilités déterminées par la linguistique générale. »

E. Rignano. *Le matérialisme historique.* — Étude intéressante qui ne cache pas les lacunes et les insuffisances de la grande hypothèse marxiste, mais qui montre aussi sa très heureuse influence historique et la part de vérité qu'elle contient. Elle fut le premier effort précis et fructueux vers une sociologie vraiment positive.

Abel Rey.

American Journal of Psychology

(T. XIX, 1908).

I. — Wheeler. *Vestigal instincts in insects and other animals* (1-13). — Note sur les modifications de quelques instincts, pour montrer que les capacités de certains animaux sont plus étendues que ne le montrent les habitudes routinières dans lesquelles ils vivent : ils gardent en réserve des aptitudes qu'ils utilisaient autrefois et qu'ils peuvent remettre en œuvre à l'occasion.

W. Burnham. *Attention and interest* (14-18). — L'attention dépend-elle de l'intérêt? On pourrait tout aussi bien dire que l'intérêt dépend de l'attention. L'intérêt, si l'on en analyse les éléments, tient tantôt à nos habitudes de préperceptions, tantôt représente un état affectif complexe et analogue au tropisme des plantes [ce qui recule le problème].

A. Chamberlain. *Notes on some aspects of the folk psychology of night* (19-42). — Étude sur la conception que se forment les primitifs et les enfants, des rapports de l'idée de nuit avec celle de la mort, de la maternité, du mal, etc.

Ber. Barnes. *Some aspects of memory in the insane* (43-57). — Expériences faites pour voir comment les aliénés répondent aux vérifications de la mémoire que nous avons l'habitude d'appliquer aux normaux : dans le cas présent, il s'agit de déterminer la manière de voir et le degré de rétention chez les aliénés. La conclusion est que l'augmentation du nombre des syllabes dans les séries à retenir, augmente le nombre des répétitions nécessaires pour retenir, et ce, plus que chez les normaux : les causes d'inhibition sont plus actives que chez les normaux; les aliénés gagnent plus que les normaux à diviser les répétitions; les causes d'erreur et de confusion sont plus actives chez les aliénés.

G. Ferrer. *The fluctuation of the negative after-image* (58-129). — F. a démontré (A. J. P. 1906) que les petites excitations cutanées ne donnent lieu à aucune fluctuation; que celles des petites sensations visuelles sont un phénomène d'adaptation. La question des fluctuations des images consécutives négatives est très importante pour la théorie de la vision. F. examine longuement la théorie de Hering (qui prétend que les mouvements de l'œil ne servent aucunement à faire disparaître les images consécutives) : il montre qu'il existe une certaine connexité entre les mouvements de l'œil et les fluctuations des images consécutives : ce qui l'amène à rechercher comment les mouvements de l'œil causent les fluctuations de ces images consécutives et en diminuent la durée.

Ses conclusions sont que les fluctuations des images consécutives sont dues à une réelle intermittence de sensations : elles ne dépendent pas de conditions d'adaptation à la lumière, car on les rencontre aussi bien avec un mauvais éclairage qu'avec un bon; elles ne tiennent pas non plus à la nature même de ces images, mais aux mouvements involontaires de l'œil, qui modifient le mouvement rétinien d'éléments capables de modifier les processus de la vision, et, par conséquent, de diminuer la durée de ces images.

Au point de vue plus général, il faut dire que les intermittences des petites sensations visuelles sont dues à des phénomènes d'adaptation, que les mouvements de l'œil rendent intermittents; et ces mouvements interfèrent aux phénomènes d'adaptation en diminuant la durée de l'excitation, en permettant le nettoyage de l'image consécutive, et surtout en modifiant le passage à la rétine d'éléments capables d'agir

sur les processus visuels. Ce dernier point sera ultérieurement étudié.

Travaux du laboratoire de Clark. — STEVENSON et SANFORD. Exposé préliminaire de quelques expériences pour examiner quel intervalle de temps on peut mettre entre la présentation à chaque œil d'une des deux images stéréoscopiques sans détruire la perception du relief.

II. — STANLEY HALL. *A glance on the phyletic back-ground of genetic psychology* (149-212). — Considération sur la manière dont il faut comprendre la psychologie génétique et l'étude des origines de nos états intellectuels et moraux. S. Hall conclut : qu'à son avis l'humanité sort maintenant de cette longue période où l'effort de l'homme était de s'arracher à l'instinct et à l'inconscience, et que désormais l'homme tendra à rendre la raison et la moralité aussi inconscientes et automatiques que l'étaient les instincts de l'homme primitif. Actuellement, la supériorité de l'instinct sur la raison est qu'il subordonne notre conduite aux intérêts de l'espèce, tandis que l'effort de la conscience personnelle est de développer notre individualité par-dessus l'intérêt général. Le progrès de l'humanité consistera à subordonner à nouveau à l'intérêt de la race, en les rendant automatiques comme nos actes d'instinct, les conquêtes intellectuelles et morales que nous a faites la conscience individuelle.

TITCHNER. *The tridimensional theory of feeling* (213-231). — Celui qui aurait exposé successivement, en 1893 et en 1896, la théorie de Wundt sur les émotions, aurait bien été obligé de constater qu'elle avait changé durant les trois années écoulées entre ses deux expositions. Quel est le motif de ce changement? T. cherche à le déterminer : il en trouve finalement la cause dans la tendance de Wundt à généraliser : dans le cas présent, Wundt a voulu solutionner un problème sur lequel nous n'avons pu jusqu'à présent engager que des discussions préliminaires.

D. GIBBS. *The daily life of amœba proteus* (234-241). — Étude sur les périodes de repos et d'activité, les réactions aux aliments et autres excitations ambiantes. L'auteur a dessiné les divers états des amibes observés au cours des expériences, lorsqu'on met de la nourriture à leur portée, etc., la conclusion est que l'amibe n'est pas une simple masse protoplasmique, mais déjà un animal capable de s'adapter.

Laboratoire de Vassar College. — MAURO et WASHBURN. Influence de lignes imperceptibles sur les appréciations de distance. — ROWE et WASHBURN. Mémoire motrice de la main gauche, comparée à celle de la main droite dans la reproduction de dessins sans signification (la différence est minime). — R. HOAG, J. LINDERMANN, F. WASHBURN. Étude sur les erreurs de perception des mouvements sur la peau : l'opinion générale est que le mouvement et le repos peuvent être jugés correctement même quand on ne se rend pas compte de la direction du mouvement : il semble bien qu'elle soit exacte. — W. LIBRAY. Étude sur l'imagination des adolescents, en faisant décrire un tableau vu.

Laboratoire de Clark. — L. Ellison. Compréhension des idées abstraites chez les enfants d'après leur façon de définir les termes abstraits.

III. — E. Murray. *A qualitative analysis of tickling : its relation to cutaneous and organic sensation* (290-340). — C'est une étude assez fouillée sur les sensations de pression et les sensations de chatouillement.

Les sensations de pression par un seul point de contact paraissent difficiles à séparer des sensations de douleur : il est difficile de les localiser exactement, et il semble qu'il naisse en même temps d'autres sensations équivalentes dans des zones voisines. L'excitation électrique des mêmes points cutanés ne donne pas la même sensation que la pression : celle-ci est d'ailleurs nettement différente du simple contact, lequel, au contraire, se rapproche du chatouillement. Reste à savoir si ces différences et analogies subjectives expriment des différences anatomiques ou de structure : l'auteur conclut simplement que les éléments nets de la sensation de pression sont très complexes ; que la douleur au début est très analogue à ces composantes de la pression ; que ces éléments nets de pression représentent l'élément essentiel de ces sensations, et que l'élément plus obscur qui les accompagne à titre secondaire n'est probablement pas un facteur cutané.

M. passe ensuite à l'étude des sensations de chatouillement : il fait l'historique des études antérieures, les unes portant sur les anomalies du chatouillement ou la genèse du réflexe du rire ; les autres qui portent sur le substrat physiologique du chatouillement et l'identifient avec une pression légère (Goldscheider) ou une sensation secondaire de douleur (Alrutz). Pour se prononcer, il faudrait préalablement avoir décidé si le chatouillement n'est pas une sensation spéciale, et quelle est sa place dans notre réseau organique. Les expériences de M. lui font conclure qu'il n'y a pas de raison pour que le chatouillement soit séparé du toucher ou de la pression superficielle : l'identité des points où les deux sont au maximum, l'identité des effets de la fatigue sur les deux, montrent leur étroite relation. Indirectement, il faut tirer la même conclusion de l'identité qualitative des deux sensations. Cependant il faut noter que le chatouillement est caracrisé par l'impossibilité de saisir une localisation objective nette : cela tient-il à ce qu'il implique une *oscillation* des sensations tactiles ? Il se compose de sensations mal analysées et mal localisées.

Ed. Thorndike. *The effects of practice in the case of a purely intellectual fonction* (374-384). — Sans qu'on puisse pousser loin l'étude de l'influence de l'exercice sur le développement d'une faculté, l'état actuel de nos connaissances autorise à conclure que l'individu plus apte à un genre d'études, le deviendra aussi plus aisément pour les autres genres.

W. Burnham. *The Problem of fatigue* (385-399). — Revue historique des principales directions suivies par ceux qui ont étudié la fatigue ;

B. conclut que l'on commence seulement maintenant à comprendre la complexité du problème.

IV. — WELLS : *Normal performance in the tapping test* (437-483). Pour mesurer le maximum de rapidité de mouvements volontaires répétés, W. étudie les frappes d'une clef de télégraphe, reliée à un signal chronographique. Il a étudié d'abord les différences individuelles, puis le taux obtenu quand on se sert surtout de la main droite, la fatigue et les variations individuelles, l'influence de l'exercice en général, son influence comparée sur la main droite et la gauche, la sensibilité comparée de la main droite et de la gauche à la fatigue, les effets de l'exercice sur la résistance à la fatigue.

Il conclut que la rapidité peut varier, d'un individu à l'autre, de 1 à 2, parfois même de 2 à 3, sans que l'on puisse décider si cette rapidité spéciale dépend de la rapidité générale de l'individu, ni de quelles conditions nerveuses elle est l'expression. L'aptitude de la main droite varie beaucoup avec les dispositions de chaque individu : la main droite paraît d'ailleurs s'adapter plus vite que la gauche, surtout au début. La fatigue tendrait à effacer les différences individuelles. — Quand on interrompt les expériences pendant une quinzaine, l'aptitude ne décroît pas sensiblement, quoique la fatigue apparaisse plus vite. — La main droite est ordinairement moins sensible à la fatigue que la gauche : ce n'est cependant pas vrai pour tout le monde. La fatigue tend toujours à réduire les irrégularités.

C. S. FERREE, *The streaming phenomenon* (484-503). — Cet article complète le précédent par l'étude de schèmes de certains éléments dont le mouvement rétinien modifie les images négatives consécutives : F. donne différentes représentations de ces phénomènes, qu'il considère comme secondaires aux phénomènes de courant rétinien, et constituant des troubles de vision. Il note d'ailleurs que les faits qu'il signale ne sont pas connus, et se demande si l'analyse des courants rétiniens a été complètement faite.

M. ASHMUN. *A study of temperaments as illustrated in litterature* (519-535). — Dans cette revue trop rapide, M. A. signale les caractères d'un certain nombre de personnages des romans célèbres.

HOUSTON et WASHBURN. *The effect of various kinds of artificial illumination upon coloured surfaces* (536-540). — H. et W. ont employé des disques rotatifs colorés sur lesquels ils projetaient des colorations différentes.

J. W. HARRIS. *On the associative power of odors* (557-561). — L'association des odeurs à des souvenirs que les sensations olfactives font renaître, est un phénomène encore mal étudié et beaucoup moins précis que ne prétendent les romanciers.

J. PHILIPPE.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXVII

Baldwin. — La mémoire affective et l'art..... 449
Beaunis. — Comment fonctionne mon cerveau..... 29
Benrubi. — La Philosophie de R. Eucken..... 352
Chiapelli. — Naturalisme, humanisme et philosophie des valeurs. 225
Dugas. — L'antipathie dans ses rapports avec le caractère..... 256
Durkheim. — Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse..... 1 et 142
Gaultier. (**J. de**). — Les deux erreurs de la métaphysique..... 113
Lalande. — L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle..... 276
Lalande. — La Logique expérimentale de J. M. Baldwin..... 561
Lalo. — Beauté naturelle et beauté artificielle..... 480
Milhaud (G.). — La pensée mathématique..... 337
Oliveira. — La Philosophie néerlandaise. — I..... 576
Rey. — Vers le positivisme absolu..... 461
Ribot. — La conscience affective..... 374
Sageret. — L'analogie scientifique..... 41
Saint-Paul (D^r^). — Les bases psychologiques de l'élocution oratoire..... 597
Tassy. — De la connexion des idées..... 163

NOTES ET DISCUSSIONS

Duprat. — Sur la durée des actes psychiques..... 526
Dwelshauvers. — Activité mentale et synthèse..... 625
Fouillée — Le retour éternel : Nietzsche et Lange..... 519
Goblot. — Un cas d'association latente..... 55
Paulhan. — Antipragmatisme et Hyperpragmatisme..... 611

REVUES GÉNÉRALES

Picavet. — Thomisme et philosophies médiévales..... 57
Richard. — Philosophie du droit. La contrainte sociale et la valeur du droit subjectif..... 285

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Adam. — *The religious Teachers of Grecee*..... 212
Annales de l'Institut de Sociologie..... 90

Aslan. — L'expérience et l'invention en morale..... 436
Baumann. — Le cœur humain et les lois de la psychologie..... 434
Bayet. — Les Idées mortes..... 83
Bennett. — *The ethical aspects of Evolution*..... 322
Berthelot. — Evolutionisme et Platonisme..... 95
Bieganski. — *Medizinische Logik*..... 533
Bonucci. — *L'orientazione psicologica del l'etica*..... 285
Bouty. — La vérité scientifique : sa poursuite..... 79
Bühler. — *Ueber die Sprachverstandniss*..... 539
Caird. — Philosophie sociale et religion d'A. Comte..... 416
Cyon. — *Das Ohrlabyrinth*..... 430
Dantec (Le). — Science et conscience..... 69
Duguit. — Le droit social et le droit individuel..... 551
Dwelshauvers. — La synthèse mentale..... 412
Gilbert. — *Die meteorologischen Theorien des Alterthums*..... 211
Greco. — *Sociologia giuridica*..... 285
G. de Greef. — Précis de sociologie..... 544
Groppali. — *Filosofia del diritto*..... 585
Hermant et van de Vaele. — Les théories de la logique contemporaine..... 639
In honour of William James..... 185
Ioteyko et Stefanowska (Mlles). — La douleur..... 645
Kant. — *Gesammelte Schriften*..... 214
Kinkel. — *Geschichte der Philosophie als Enleitung*..... 210
Kowalewski. — *A. Schopenhauer und seine Weltanschauung*. 325
Lafargue. — Le déterminisme économique de Karl Marx..... 547
Lalo. — L'esthétique expérimentale contemporaine..... 85
Lanessan. — La morale naturelle..... 438
Lourié (Ossip). — Croyance religieuse et croyance intellectuelle. 321
Mach. — La connaissance et l'erreur..... 192
Maier. — *Psychologie des emotionnalen Lebens*..... 319
Manzoni. — Essais de philosophie positive..... 196
Manville. — Les erreurs modernes en physique..... 77
Marty. — *Zur Grundelung der allgemeinen Grammatik*..... 320
Maticevic. — *Zur Grundlegung der Logik*..... 641
Morselli. — *Introduzione alla filosofia moderna*..... 189
Mazarella. — *Etologia giuridica*..... 285
La Méthode dans les sciences..... 631
Meunier. — Le Hachich..... 656
Miceli. — *La norma giuridica*..... 285
Nadejde. — *Die biologische Theorie der Lust und Unlust*.... 656
Newton Scott. — *The genesis of Speech*..... 536
Pascal. — Œuvres..... 323
Paulsen. — *Das Problem der Empfindung*..... 657
Petrucci. — Essai sur une théorie de la vie..... 76
Picard. — La philosophie sociale de Renouvier..... 207

Picard (G.). — Le Droit pur..... 548
Pick. — *Ueber das Sprachverstandniss*..... 537
Pillon. — L'Année philosophique..... 180
Posada. — *Derecho politico comparado*..... 285
Riehl. — *Der philosophische Kriticismus*..... 98
Revel. — Vers l'entente des religions..... 424
Roberty. — Sociologie de l'action..... 540
Robin. — La théorie platonicienne des idées et des nombres.... 204
Rzewusky. — L'optimisme de Schopenhauer..... 324
Sarolea. — *Newmann*..... 421
Schatz. — L'individualisme économique et social..... 285
Schelling. — *Werke*..... 326
Schelling. — *Sistema del idealismo transcendantale*..... 327
Schlesinger. — *Der Begriff des Ideals*..... 324
Schinz. — *Antipragmatisme*..... 614
Simmel. — *Sociologie*..... 400
Souriau. — Les Conditions du bonheur..... 82
Stern (Clara et Williams). — *Erinnerung, Aussage und Lüge*.. 658
Thomas. — L'éducation dans la famille..... 199
Titchener. — *Lectures on feelings and attention*..... 426
Urban. — *The application of statistical Methods to the problems of Psychophysics*..... 320
Vialleton. — Un problème de l'évolution..... 74
Vechio. — *Il concetto della natura*..... 440
Vries (de). — Espèces et variétés..... 529

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

American Journal of Psychology..... 105
Année psychologique..... 328
British Journal of Psychology..... 552
Journal of abnormal Psychology..... 336
Mind..... 108
Monist..... 215
Philosophical Review..... 443
Psychological Review..... 665
Rivista di Scienza..... 660
Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane..... 220

CORRESPONDANCE

Léchalas. — Sur la triple origine de l'idée de Dieu..... 110

NÉCROLOGIE

Ebbinghaus — Egger — Rauh..... 446

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R4
t.67

Revue philosophique de la France
et de l'étranger

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY